برتران بادي



الدولتان

السلطة والمجتمع في الغرب وبلاد الإسلام

ترجمة: لطيف فرج



مدارات للأبحاث والنشر
MADARAT for Research and Publishing

الدولتان

السلطة والمجتمع في الغرب وبلاد الإسلام

برتران بادي

الدولتان

السلطة والمجتمع في الغرب وبلاد الإسلام

نقله إلى العربية: لطيف فرج



هذه هي الترجمة العربية الكاملة لكتاب

LES DEUX ETATS

Pouvoir et société en Occident

et en terre d'islam

by: Bertrand Badie

First Published 1986.

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٢٠١٦/٢٥٨١

الترقيم الدولي: ISBN 978-977-6459-19-9

الطبعة الأولى لمدارات للأبحاث والنشر: يناير ٢٠١٧م.

مدارات للأبحاث والنشر

٥ شارع ابن سندر ـ الزيتون ـ القاهرة ـ جمهورية مصر العربية

٠١٠٢٤٤٤٦٣٧٠ ـ ٠١٠٢٤٤٤٦٣٧١ ـ ٠١٠٢٤٤٤٦٣٧٢

info@madarat-rp.com

Cet ouvrage a bénéficié du programme Taha Hussein d'aide à la publication de l'Institut fran5ais d'Egypte/Ambassade de France en Egypte.

استفاد هذا العمل بدعم برنامج طه حسين لدعم النشر بالمعهد الفرنسي بمصر/ سفارة فرنسا بمصر.

المحتويات

الجزء الثاني
تنوع صيغ التطور السياسي

الجزء الثالث
نموذجان للمنازعة السياسية

تمهيد

ظل فكر علم الاجتماع لأمد طويل خاضعاً لفرضية تحديث عالمية تقوم بتعميم تجربة التنمية الغربية على جميع أنحاء العالم[١]. وفي زمن اليقينيات كان يتم في يسر تطبيق هذا التصور على الحيز السياسي؛ وهو تصور يسرد عدداً كبيراً من السمات التي يزعم بأنها تكوّن نفس الدولة في جميع الأماكن، وبذلك يبسط على مجال الحكم التماثل المأخوذ عن المجتمعات الصناعية النامية. وهكذا كان يسود الاعتقاد لدى علماء الاجتماع بأنهم على دراية ويستطيعون الشرح والتفسير ووصف العلاج: كانوا يفسرون التغير السياسي في العالم الإسلامي، كما في كل مكان خارج الغرب، على أساس أنه قضاء على التخلف أو زيادته، قصور في الكفايات أو تنمية واعدة، تقليد ناجح أو انعطاف خطر.

وفي الوقت الراهن يواجه هذا المنظور مأزقاً، وأدرك الجميع ضرورة التخلي عنه، فمن المؤكد أن الحقائق الواقعية قد تغلبت عليه: حيث لا حاجة للتدليل على أنه في العالم الإسلامي، أكثر مما في غيره، يوجد تنوع للأنظمة وللممارسات السياسية تتطلب الدراسة والتفسير بدقة. **بالإضافة إلى أن الفكر النظري يتشكل أكثر فأكثر وفقاً لابستمولوجيا[*] جديدة تتوخى**

---

(١) من بين المواد الوفيرة حول الموضوع نذكر على الأخص: Parsos (T.), Sociological Theory and Modern Society, New York, Free Press, 1967; Parsons (T.), Le Systéme des societies moderns, Paris, Dunod, 1973; Smesler (N.), Industrial Revolution, Chicago, Chicago University Press, 1959; وقد تم تمديد هذا الاحتمال بمنظور المجتمع «عقب ـ الصناعي» الأمر الذي لن نتناوله هنا. راجع: Bell (D.), The Coming of Post-industrial Society, Londres, Penguin, 1973. . وبخصوص نقد الموضوع بصفة شاملة راجع: Eisenstadt (S.), Tradition, Change and modernity, New York, J. Wiley, 1973.

(*) الابستمولوجيا epistemologie لهذا المصطلح معنى في اللغة الفرنسية مختلف عنه في =

التوفيق بين التحليل الاجتماعي والنقد الشديد لشمولية التصورات، وبين إقامة نماذج وإعادة تكوين معرفة تأخذ في الحسبان تفرد تجارب المجتمعات. وإذا ما تعمقنا أكثر يتجلى أخيراً طموح منهجي ظل منعدماً لفترة طويلة: ذلك أن عالِم الاجتماع قد أدرك أنه لا يستطيع إلى ما لا نهاية الاستمرار في تسوية أموره مع التاريخ بمجرد استبعاده ببساطة خارج مجاله أو بعمل ما هو أكثر سوءاً، بالادعاء بمعرفته المسبقة باتجاه التاريخ.

وعلى هذه الركائز ولد منذ خمسة عشر عاماً علم اجتماع تاريخي يواجه صعوبات هائلة لكي يضع قواعد لمنهاجه. وكان الجزء الأقل إثارة للنزاع في أعمال هذا العلم يشمل هدم اليقينيات التي لم تعد مرغوباً فيها، وإدانة المدرسة التطورية[*]، واتهام فرضية حدوث تغيير اجتماعي متماسك يحرك المجتمع الذي يتصورونه كائناً حياً أو عاقلاً، وكذلك مهاجمة التطورات المفرطة في «السطحية»، مثل تصورات التمييز différentiation أو العلمنة[٢]. وقد فقدت فكرة التحديث دفعة واحدة سندها الأساسي واستسلمت كلية لانتقادات المؤرخين، ووجدت نفسها موضع سخرية وذلك بسبب إعادة اكتشاف الفعل والمنهاج الفردي الذي أكمل تقطيع أوصال مفهوم لم يتمكن من الصمود إلا في ظل سمو وارتفاع مكانة علم الاجتماع الكلي macrosociologie، و«الهياكل الضخمة» و«التطورات الواسعة» و«المقارنات الأكثر شمولاً»[٣].

ومع ذلك فقد كانت عملية الهدم سريعة إلى حد ما وأدت إلى تجاوزات جديرة باللوم. إن إعادة اكتشاف التعددية الثقافية ـ والنسبية الثقافية ـ هي إنجاز ثمين للنقد الاجتماعي حديث العهد، لكن الاستغراق في النزعتين

= الإنجليزية، فهو يعني هنا الفلسفة المرتبطة في الأغلب مع الدراسة التاريخية والاجتماعية للمعرفة العملية ـ المترجم.

(*) المدرسة التطورية Evolutionnisme. نظرية للتغيير الاجتماعي ترتكز على الافتراض بأن المجتمعات الإنسانية تتطور بطريقة متتابعة، وذاتية النمو وفقاً لقانون للتغيير شامل ومتماثل يؤدي بها بالضرورة نحو نفس الإنجاز ـ المترجم.

(٢) Tilly (C.), Big Structure, Large Processes, Huge Comparisons, New York, Russel Sage Foundation, 1985, ch. 2 et 3. Cf. aussi Badie (B.), Le Développement politique, Paris, Economica, 3ème éd.1984.

(٣) مع اقتباس عنوان مؤلف تيللي Tilly المذكور عاليه.

الثقافية(*) والنسبية(*) فلا يؤدي إلا للمفارقة. إن مراعاة التاريخ والتفكير فيه من حيث المسارات التاريخية للتطور لا يضطرنا إطلاقاً إلى الذهاب إلي حد القضاء كلية على مفهوم التحديث السياسي. وكذلك فإن دحض النزعة التطورية يؤدي إلى إرساء التحديث السياسي في الواقع التاريخي، وإلى فهم الظروف التي ساعدت على تكونه، وبالتالي وضعه داخل مكوناته الغربية. ولا يمنع هذا النهج من النظر في امتداد التحديث أو إعادة تشكيله بالكامل خارج العالم الغربي، بل العكس هو الصحيح. ذلك أولاً لأنه لا توجد مجموعة اجتماعية ـ ثقافية أو قومية ـ منغلقة تماماً تجاه الآخرين، ولأن التفاعلات الدائمة بين المجموعات تجري وفقاً لهياكل خاصة بالمبادلات وبالسلطة، تنسق النظام الدولي. وسواء جرت هذه التفاعلات بسبب التبعية أو الاعتماد المتبادل، فإن العلاقات الدولية تساهم على الأقل منذ القرن الماضي في فرض مجازفات مشتركة وقواعد متشابهة في كل مكان، وفي حدوث تيارات ثقافية تساعد على تقليد النماذج كما تُقيِّد ـ أو تتحكم في ـ الابتكار. وإذا ما كانت جميع النظم السياسية المعاصرة لا تتشابه، وتتخذ أشكالاً وأطراً متباينة، إلا أنها أيضاً لا تتعارض كلية من جميع الجوانب. إن عدم وجود **تكنولوجيا** سياسية عالمية لا يعني عدم وجود **تقنيات** سياسية مشتركة وعامة(٤). وأخيراً فإن التأكيد بأن التحديث ليس نتيجة خالصة للإنحياز، لكنه يستلزم أيضاً ابتكارات وتوفيقات، لا يمنع من التفكير في المكونات العديدة لهذه الظاهرة من خلال إشكالية موحدة.

ذلك أن التاريخ يدلنا على أن القرنين التاسع عشر والعشرين قد تأثرا بعمق بمجموعة معقدة من نماذج التنمية **المصدرة**، **والمستوردة**: ولم تتمكن **الصادرات** التي تمت بمبادأة من الدول الغربية الكبيرة إلا من ترك بصمات، في حين أن **الواردات** التي تمت بمبادأة من النخب في المجتمعات المسماة

(*) النزعة النسبية .Relativisme مذهب يؤكد نسبية المعرفة وبالتالي نسبية معايير الفعل. وتبرز اليوم أهميته بعد تقدم علوم أصل السلالات البشرية وتطور أعرافها، وعاداتها، ومعتقداتها. كما تمخض عن الاعتراف بتعدد الثقافات التي يستحيل وضع قاعدة قياسية موحدة لها ـ المترجم.

(*) النزعة الثقافية .Culturalisme النظرية التي تغلّب التفسير الثقافي للظواهر الاجتماعية على غيره من التفاسير (اقتصادي، أو سياسي، أو غيره) ـ المترجم.

(٤) Cf. Cahnman (w.), Boskoff (A.), Sociology and History, New York, Free Press, 1964, pp. 4-5.

بالطرفية قد لعبت على الأرجح دوراً أكثر أهمية. وقد قامت هذه النخب، وهي تقلد أو توفق، وتبتكر أو ترفض، بالمساهمة في تكوين إشكالية عامة للتحديث السياسي تتضح وتتحدد بالنسبة للتحديث السياسي الغربي. وسواء كانت نتيجة أعمالها سلبية أو إيجابية إلا أنه يمكن تقييمها داخل حيز نظري موحد، كما يمكن تقييمها أيضاً بالنسبة للتجربة الغربية التي تسبقها زمنياً.

بالإضافة إلى أنه يجدر استثمار فرصة التجدد المتاحة بفضل اكتشاف علم الاجتماع التاريخي لإعادة صياغة المشكلة بطريقة أكثر فاعلية. إن الرجوع إلى التاريخ يتطلب ضرورة إعادة التفكير في التحديث من ناحيتين: **الأولى** تتعلق بعلم **اجتماع الابتكار**، ويجب أن تهدف إلى منح هذا التصور هوية اجتماعية - تاريخية؛ **والثانية** تتعلق بعلم **اجتماع تاريخي** للنقل والانتشار، وتسعى إلى التحقق من الكيفية التي تم بها انتشار دلالات التحديث السياسي والممارسات المرتبطة به، وكيف تم التقاطها في أزمنة مختلفة من جانب عناصر نشطة تتجاوب مع إستراتيجيات ومصالح محددة. إن التمييز بين الحالتين هو بطبيعة الحال **تحليلي** وليس وفقاً للترتيب الزمني، لأن التحديث السياسي لا يتوقف عن النمو والتكون والابتكار؛ فضلاً عن أنه ليس على الإطلاق جغرافياً أو ثقافياً لأنه يمكننا بسهولة تصور أن التحديث المصنوع في الغرب يمكن إعادة تكوينه أو إعادة ابتكاره في أماكن أخرى.

إن البحث عن الهوية الاجتماعية - التاريخية لهذا التصور يتبع بوضوح ما سمي بعلم **الاجتماع التاريخي التأويلي**(٥). **ويهدف هذا العلم، على غرار أعمال بندكس** R.Bendix جيرتز C.Geertz وثومبسون E.P. Thompson إلى توضيح مفهوم **التفردات** singularités(٦). كما أن تطبيق هذا النهج على دراسة ابتكار التحديث السياسي في الغرب يعني البحث عن المعنى الذي أضفته العناصر النشطة اجتماعياً على التحول الذي أحدثته في العلاقات السياسية في نهاية القرون الوسطى الغربية، حين أقامت نظاماً سياسياً مركزياً ذا مهام متخصصة

---

(٥) Skocpol (T.), Vision and Method in Historical Sociology, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 368.

(٦) Bendix (R.), Nation- Building and Citizenship, New York, J. Wiley, 1964; Bendix (R.), Kings of people, Berkley, University of California Press, 1967; Geertz (C.), The Interpretation of Cultures, New York, Basic Books, 1973; Geertz (c.), Islam observed, New Heaven, Yale University Press, 1968.

بعد أن قضت على تشتت المهام السياسية الذي كان سائداً حتى ذلك الحين. إن المعنى الذي أضفاه هؤلاء على التحول والمعبر عن ذاته إلى حد كبير في المفهوم الذي تم إعداده في ذلك الحين والمسمى **«الطريق الحديث»** via Moderna يسمح بتفسير الممارسات خلال قرون عديدة لاحقة والمعروفة حالياً في مجموعها بأنها **«مفهوم التحديث السياسي»**.

وعلى هذا فإن جدوى علم الاجتماع التاريخي تكمن في قدرته على تفحص عمليات التكون باعتبارها خصوصيات مفردة، مع إظهار ماهية العقلانيات والإستراتيجيات والمجازفات المرتبطة بها داخل رحم التاريخ الغربي. ولا بد من اللجوء إلى المنهج المقارن للإجابة على جميع هذه التساؤلات. إذ لا يمكن إدراك خصوصية المجازفات التي تم تبعاً لها صياغة التحديث الغربي، إلا بتوضيح ما تسميه ثيدا سكوتشپول Theda Skocpol **«بالتقابلات المثيرة»**[٧]. إن الهوية الاجتماعية ـ التاريخية للتحديث السياسي المبتكر في الغرب للخروج من أزمة نظام القرون الوسطى لا يمكن إدراكها كلية إلا بمقارنته بنظام سياسي آخر تمت إقامته في ظل سياق آخر، وفي مواجهة مجازفات أخرى. وتكون قد تمخضت عن هذا النظام رؤية وممارسة سياسية ذات طبيعة مختلفة. وبناء عليه ينبغي تفسير التطورات الاجتماعية التي صنعت تاريخ الغرب بدءاً من ذواتها، وأيضاً وفقاً لبنيان الحيز السياسي المعاصر له في العصور الوسطى، والذي ظهر داخل **الإمبراطوريات الإسلامية**.

ومع ذلك فإن خاصية المنهج الاجتماعي ـ التاريخي هي إجراء تقابلات متتالية مع القيام بالمقارنة على عدة مستويات للتحليل. ويحصل التحديث السياسي الغربي على هويته وعلى تفرده من علاقة بسياق تاريخي واحد، وبثقافة مشتركة. وهذه هي الدائرة **الأولى** إذا جاز التعبير. وتوجد دائرة **ثانية** وهي: أن التحديث السياسي الغربي يتوقف عن كونه مفرداً لكي يصبح بدوره متعدداً حين يتم تحليله من خلال علاقته بالتحديات الواقعية الماثلة في بنيان كل نظام من النظم السياسية الأوروبية. ويسمح هذا المستوى الآخر من المقارنة بالوصول إلى معرفة التحديثات الحقيقية والفاعلة في كل تاريخ غربي

---

(٧) Skocpol (T.), op. cit P. 370.

على حدة، مع معرفة ما يخص التحديث السياسي الغربي بصفة عامة، وما يخص التحديثات الغربية المفردة. ومن المفيد في هذا المنظور مقابلة النموذج الانجليزي بالنموذج الفرنسي وفقاً لفرضية ثنائية مماثلة لبنيان مثال ـ نموذجي idéal-typique ترسخ بقوة منذ توكفيل Tocqueville[٨]. ومن الملائم أيضاً مقارنة النموذج المسيحي الغربي بالنموذج المسيحي الشرقي للإلمام بالتحديث الغربي عند أقصى حدوده، وهناك تختلط متشابهات التحديث مع المتباينات، وهناك أيضاً يمكن تقييم أهمية المتغيرات الدينية والاجتماعية والمتغيرات السياسية الخالصة: وبذلك ندرك لماذا أظهر العديد من علماء الدراسات المقارنة مثل هذا التفضيل لإجراء مقارنة بين النماذج **الأوروبية ـ الشرقية، والأوروبية ـ الغربية**[٩]. **إن معالجاتنا القائمة على إجراء المقارنات والتقابلات لا تؤدي فقط إلى تعيين وتحديد تحديث سياسي متجانس تقريباً، ولكنها تسمح أيضاً بتجاوز الهوية للوصول إلى تحليل اجتماعي لعمليات النقل اللاحقة للتحديث**[١٠]. **ولأن هذه المعالجة وصفية** فإنها تبين وسائل إجراء هذه الانتقالات، وتفسر الأفعال والتدابير والأنماط الفكرية التي ساعدت على انتشار نموذج داخل الإمبراطورية العثمانية أو الفارسية، نعرف بأنه مستورد من مكان آخر ومرتبط بتواريخ أخرى، وبأنه كان فعلاً في حالة توتر مع الإنتاج السياسي داخل مجتمعاته الأصلية. ولأنها أيضاً معالجة **تفسيرية** فإنها تسمح بمعرفة طرق التطعيم، وبتحليل التعديلات والتوفيقات التي أُدخلت على عناصر التحديث المستوردة، وبتقييم مساهمة الابتكار المصاحب للنقل والذي يؤدي إلى تحديثات أخرى، كما تساعد أيضاً على فهم الإستراتيجيات الموضوعية لهذا الغرض، والتوترات التي لا مفر منها، والإخفاقات العديدة المترتبة عليها.

ويستلزم علم اجتماع **النقل** هذا دقة، كان يتعارض معها في أغلب الأحيان علم اجتماع **التنمية** وعلم اجتماع **التبعية**. وتعود عملية النقل ـ بعيداً

---

(٨) Tocqueville (A.de), L'Ancien Régime et la Révolution, Paris, Gallimard, 1967.

(٩) وعلى الأخص Bendix (R)، في الكتابين المذكورين عاليه؛ Anderson (P.), L'État absolutiste, Paris, Maspero, 1987.و

(١٠) مع أن سكوتشبول تشكك في القدرة التفسيرية لعلم الاجتماع التاريخي التأويلي في مؤلفها السابق.

عن أي قانون للتطور - إلى العمل السياسي والإنتاج الأيديولوجي، وإلى مجموعة من الإستراتيجيات ومن علاقات السلطة التي ينبغي استخلاصها. ولا يتم النقل بشكل مطلق بسبب إرادة التصدير أو إرادة الاستيراد ولكن بمزيج من كليهما. بالإضافة إلى تقييم النقل لا يتم بالرجوع إلى النظام السياسي أو إلى النخبة الموجودة في الموقع فحسب، بل وأيضاً إلى التغييرات العميقة التي يحدثها داخل كل علاقة سياسية، وبالتالي وفقاً للإنجاز اليومي للتعبئة السياسية للأفراد(*).

وعلى هذا يجب فهم التحديث السياسي من خلال ما يشكل هويته، وفي ما قد يساعد على ترويج نقله أو عرقلته، وذلك باعتباره طريقة لتصور حيز النشاط السياسي، وبوصفه أيضاً أسلوباً لتنظيم علاقات الهيمنة وبالتالي تحقيق تطور سياسي، ثم أخيراً باعتباره مبعثاً لتعبئة مناهضة. وتتوقف على التقابلات التي يتم الاستدلال عليها من هذه المستويات الثلاث إمكانية تعميم التصور والممارسة المرتبطين بالتحديث من ناحية، ومن ناحية أخرى القدرة على النظر في أشكال بديلة للتحديث تتلائم مع كل تاريخ، ومع كل ثقافة.

(*) تمكن علم الاجتماع ذو النزعة التطورية sociologie développmentaliste في بداياته من إبراز التماثل بين مؤسسات النظم السياسية في «الشمال» وفي «الجنوب»: غير أن هذا العلم لم يتمكن إطلاقاً من عقد مثل هذه المقارنات على مستوى اشتراك الأفراد في العمل السياسي وفي المنازعة.

الجزء الأول

تأملات في الحداثة

الفصل الأول

تضادات فعاليتين ثقافيتين

كان هناك تعجل في النظر إلى القرون الوسطى على أنها مرحلة ثبات، بل وجمود، بينما تفرض هذه الفترة نفسها اليوم في العالم الغربي، وفي العالم الإسلامي على أنها عهد يتميز بالابتكار السياسي: ففي خلال هذه القرون برز في الغرب حيز مستقل للنشاط السياسي، كما ظهر توتر بين الجماعة والفرد أحدث تجديداً عميقاً، بينما تكون في بلاد الإسلام نموذجاً إمبراطورياً تمثل مؤسساته وأبعاده في حد ذاتها تحدياً موجهاً إلى القوالب السياسية، التي سبق أن عرفها ووصفها مؤسسو الحضارة الإسلامية. ومن هذين النظامين الجديدين للنشاط السياسي برزت اختلافات بل وتناقضات سمحت بتحديد أفضل لهوية كل من النموذجين، ويطرح التوترات الناجمة عن محاولات فرض النموذج الغربي كنموذج عالمي.

منابع الحداثة الغربية في القرون الوسطى

ابتداع حيز سياسي مستقل

لم يحدث إطلاقاً إقامة حيز سياسي مستقل يتسم بمثل هذا الوضوح والقوة في أي تاريخ آخر غير التاريخ الغربي. وحين يخلط علم الاجتماع بين فرضية ماكس يبر ١٨٦٤ ـ ١٩٢٠ [Max Weber] الخاصة بالتميز بين ما هو دنيوي، وما هو متعلق بالدين، مع الفرضية الأكثر تشدداً، والخاصة بتكون حيز سياسي مميز، فإنه يكون قد جرّد نفسه من أحد المنابع الفكرية الأكثر أهمية والتي تتيح إبراز خصوصية تطور المجتمعات ذات الثقافة المسيحية الرومانية[1].

---

(١) Cf. notamment Eisenstadt (S.), "Cultural Traditions and Political Dynamics: the origins =

لقد سبق وضع فرضية انبثاق الحيز السياسي مستقلاً عن الحيز الديني في الغرب، والتي صاغها بصفة خاصة لوي ديمون Louis Dumont ومارسيل جوشيهMarcel Gauchet. انطلاقاً من تاريخ الأفكار أو علوم اللاهوت[٢]. ولكن هذه الفرضية لا تكتسب كامل مغزاها إلا حين نربطها بدقة شديدة، إلى أقصى حد ممكن، مع تاريخ الممارسة الاجتماعية والمنافسة الفريدة للغاية بين مشروع الحكام، والمشروع الديني في سياق علاقات قوى متقلبة للغاية.

ومن المؤكد أن رسالة المسيح ليست، في حد ذاتها، هي العامل الحاسم في المشروع الروماني الذي توارثناه. إن تزامن تنفيذ هذا المشروع في كل من إمبراطورية الشرق والغرب، يبين أن انبثاق الحيز السياسي يعود إلى خاصيات اندماج المسيحية مع إمبراطورية روما. وأهم هذه الخاصيات هي تكونها **خارج الهياكل الإمبراطورية** لفترة امتدت إلى أكثر من ثلاثة قرون، ثم **اندماجها** فيما بعد مع هذه الهياكل، الأمر الذي سرعان ما تعرض للخطر بسبب تدهور الإمبراطورية وتحلل النظام السياسي تحت تأثير الغزوات البربرية ونمو نظام الإقطاع. لقد دفعت العديد من المجازفات منذ وقت مبكر للغاية مسيحية العصور القديمة والوسطى إلى أن تبني ذاتها **كمجال مستقل للسلطة**، وإلى أن تتصور عملها على أنه تنظيم يهدف إلى الدفاع عن استقلالها وسلامتها ومواقع قوتها، وبعبارة أخرى إلى تعاقب مساعيها، وفقاً للظروف، نحو **الهيمنة**، أو نحو **مقاومة** الحكام الطموحين. وهما **نمطان** من العمل ينتميان إلى مدلول واحد أدى إلى ترسيخ النظام السياسي خارج حدود النظام الديني[٣].

إن هاتين المقولتين عن حدود وحيز السياسي، والخاصتين بالمسيحية

---

and modes of Ideological Politics ", British Journal of Sociology, vol. 32, 2, juin 1981, p. 155 et = suiv.

(٢) يمكن ملاحظة أهمية أعمال Louis Dumont عند الإطلاع على كتابه: Homo aequakis, Paris, Gallimard, 1977، وكذلك كتابه: Essai sur l'individualisme, Paris, Seuil, 1983 حيث يمكن إدراك نوعية الحيز السياسي الغربي بلغة الأيديولوجية. وتزداد هذه السمة وضوحاً لدى Marcel Gauchet في مؤلفه: Le Désenchantement du monde, Paris, Gallimard, 1985 حيث نجد تفسيراً للحيز السياسي عن طريق الحيز الديني وصيرورته.

(٣) Cf. Carlyle (A. J.), The Theories of the Relations of the Empire and the Papacy from the Tenth Century to the Twelfth, Edinburgh and London, W. Blackwood and sons, 1950; cf. aussi notre Culture et politique, Paris, Economica, 1983.

الرومانية لم يكن لهما معنى في بيزنطة، ولا في **العالم الإسلامي** فيما بعد. وكان رجال الدين المسيحي المجبرين بصفة دائمة على إعادة تحديد موقفهم تجاه نظام سياسي غير مستقر، سرعان ما يرفعون من شأن الدور الذي يؤسس ذاتيتهم الخاصة في إدارة العناية الإلهية، وفقاً لسلطة مفوضة لهم من الله. وقد اكتسبت المسيحية الرومانية التي تحولت تدريجياً إلى **كنيسة**، الصفتين الأساسيتين المشتركتين بين جميع البيروقراطيات وهما: **التخصص الوظيفي** (المنتسب إلى وظيفتها المقدسة)، **والبنيان الهيكلي التراتبي** (المترتب على إقامة تنظيم حول سلطة مخولة من الله).

وبفضل هذا البنيان تم منذ نهاية القرن الثاني - وفقاً لرأي بيتر براون Peter Brown - إقامة أسلوب كامل للحكم والسلطة يتناسب مع مجتمع حيث «الأباطرة يملكون والأساقفة يحكمون»، بل حيث يقوم عدد قليل من الرجال الأفذاذ - وهم الرسل والشهداء والقديسون - بدور الوسطاء بين الإلهية والبشر[٤]. وأخذ مفهوم كامل للسلطة الهرمية التراتبية، والمفوضة بممارسة السلطة الإلهية، يفرض نفسه تمهيداً لإقامة نموذج الدولة، ومنذراً بالتعارض المستقبلي مع الثقافة الإسلامية التي تحتل **المراتب** الدينية **والقداسة** فيها مركزاً ضعيفاً.

في الواقع نحن ندرك الآن حقيقة ثابتة مزدوجة عن تاريخ الكنيسة الرومانية. ففي كل مرة شعرت الكنيسة فيها بأن سلامتها مهددة، كانت تقاوم ذلك بأسلوب منظمة بيروقراطية تواجه خطراً: إذ كانت تعيد رسم الحدود التي تفصلها عن الخارج، وتزيد من تدرج وظائفها الكهنوتية. وقد أظهر **الإصلاح الغريغوري** في القرن الحادي عشر رغبة روما في إحياء استقلال الكنيسة في مواجهة السيمونية[*]، والنظام الإقطاعي، والطموحات الإمبراطورية، وذلك قبل أن تتحول نحو المواجهة مع الإمبراطور هنري الرابع[٥]). وتمخض هذا الإصلاح في الحال عن تقوية السلطة البابوية وبعث الحياة فيها، كما حدث من قبل في ظل ليون الأول وجيلاس الأول

(٤) Brown (P.), Genèse de l'Antiquité tardive, Gallimard, 1983, pp.17-20 et 39-40.

(*) السيمونية Simonie المتاجرة في الروحانيات وفي الرتب الكهنوتية - المترجم.

(٥) Cf. Fliche (A.), La Réforme grégorienne et la reconquête chrétienne, Bloud et Gay, 1940, P. 76 et suiv.; Arquillière (H.-X.), Saint Grégoire VII, Paris, J, Vrin, 1932.

(القرن الخامس) وغريغوار الكبير (القرن السادس)، في مواجهة تقلبات السلطة السياسية وتهديدات إمبراطور الشرق، وطموحات النظم الملكية المنبثقة عن الغزوات. وكما حدث أيضاً بعد ذلك بكثير في عهد المجمع المسكوني الأول (١٨٧٠م.)، حين أعلنت عقيدة **العصمة البابوية** في الوقت الذي كانت تتكون فيه الدول ـ الأمم ذات الاتجاه العلماني.

ولا يشك أحد في أن هذه الإستراتيجية ذات الطبيعة التنظيمية، قد لعبت دوراً أساسياً في بناء النشاطين الديني والسياسي في حيزين منفصلين: فقد توجه منطق رجال الدين، ومنطق الحاكم نحو تحديد ذاتية كل منهما بالنسبة للآخر، وإلى فرض استقلاليته وفقاً لنوعية وظيفة كل طرف منهما. إن مثل هذا التوازن الذي يؤثر أولاً على تصورات الأفراد لممارساتهم، لا يمنع من حدوث تجاوزات، الأمر الذي يتبين عبر تاريخ القيصرية البابوية césaropapisme أو الثيوقراطية البابوية théocratie pontificale. إن القيصرية البابوية أو الثيوقراطية البابوية إنما تعبران عن علاقات قوى، تدفع الطرف الذي يمتلك أكبر مصادر للسلطة في سياق معين إلى كبح جماح خصمه، بل وإلى السيطرة عليه، فقد صُنع تاريخ الغرب من تناوب هذين النوعين من الممارسات وتعاقبهما، وفقاً لمنهاج بندول الساعة ـ وهو في ذلك يتمايز عن التواريخ الأخرى ـ الذي يؤكد بمجرد وجوده الحقيقة العميقة والدائمة المتعلقة بثنائية مجال النفوذ ـ السلطة الدنيوية، والسلطة الدينية. وتعكس هذه الممارسات بصفة خاصة الخطاب المؤسس للشرعية، بقدر ما تعكس أيضاً أساليب عمل لم تتخل إطلاقاً عن المرجع الثنائي (الديني، والسياسي). فقد أقام القديس غريغوار السابع في القرن الحادي عشر عهداً ثيوقراطياً بابوياً دون أن يعرض للخطر مجال سلطة الإمبراطور الدنيوية[٦]. إذ ترك الشعب الألماني حراً في اختيار حاكمه بعد قيامه بحرمان الإمبراطور هنري الرابع كنسياً[٧].

---

(٦) Cf. Carlyle (A.J.), op. cit. pp. 190-191, et aussi le libellus du cardinal Deusdedit en 1097, ibid, p. 258.

(٧) نفس المرجع السابق ص٣٩١؛ راجع بخاصة فرضيات Manegold de Lautenbach نصير Grégoire VII في مؤلفه Liber ad Geberhardum في حوالي عام ١٠٨٤؛ كما أننا نستند إلى Forest (A.), Van Steenberghen (F.), Gandillac (M. de), Le Mouvement doctrinal du XI au XIV siècle, Bloud et Gay, 1954 p. 48 et suiv., et cf. infra.

إن فترة بابوية أنوسان الثالث Innocent III خلال القرن الثالث عشر، تدل في آن واحد على ذروة هذه الطموحات الثيوقراطية وعلى حدودها. كانت البابوية قد وصلت إلى موضع قوة، ولا تواجه سوى مقاومة ضعيفة من جانب سلطة سياسية إقطاعية، ولكنها لم ترتكز في إستراتيجيتها الثيوقراطية على **إنكار** وجود حيز للعمل السياسي، بل على العكس تماماً، إذ استندت على تأكيد حقها في ملاحقة الحاكم داخل مجاله الخاص حين يرتكب «خطيئة» ratione peccati. وتستند هذه الأهلية التي يدعيها البابا لنفسه إلى صفته نائباً للمسيح وإلى علو مكانة الديني على الدنيوي، الأمر الذي لا معنى له في سياق **ثقافة واحدية** moniste. وعلى أساس هاتين الصفتين احتفظ البابا أنوسان الثالث بحق **محاكمة** الأباطرة وتقييم قدرتهم على خدمة الله. ويظل أن هذا الحق ينضوي داخل المجال الديني [عدا ما يخص مملكة القديس بطرس]، كما أن التعدي على المجال الدنيوي كان أمراً استثنائياً، ولا يكون شرعياً إلا في خارج المجال الإقطاعي: وكان هذا هو معنى الحجج التي ساقها أنوسان الثالث لتبرير تدخله في النزاع بين ملك فرنسا وملك انجلترا مؤكداً أن هذا الخلاف يدخل في نطاق حالة **الخطيئة** وليس في مجال الإقطاع(٨).

وهكذا فإنه حتى وإن كان الحيز السياسي قد اعتبر في بعض الأحوال خاضعاً وتابعاً للمجال الديني، أو في مرتبة أدنى، فقد كان دائماً يتكون في حيز محدد، ويحصل بهذه الصفة على مؤسساته الخاصة وموظفيه الخاصين. إن أنصار الثيوقراطية البابوية الأكثر حماساً لم ينقطعوا عن الإقرار بحق السلطة الدنيوية في الوجود باعتبارها ظاهرة مماثلة في المجال السياسي للفعالية التنظيمية السائدة في الحيز الديني. وهكذا تكتشف الثقافة الاثنينية dualiste، والثقافة المؤسسية أن نقطة ارتباطهما الأكثر حسماً هي نتيجة منطقية لإستراتيجية صنعتها عناصر نشطة منذ زمن قديم.

وكان من الخطأ أيضاً النظر في غالبية الأحوال إلى مؤسسة **الإمبراطورية الجرمانية** على أنها بنيان خارج هذا النموذج، وبأنها كانت مغايرة لنموذج

(٨) Sturzo (L.), L'Église et l'État, Paris, Les Éditions Internationales, 1937, p.105 et suiv., et aussi Carlyle (R.W.), Carlyle (A.J.), The Political Theory of the Thirteenth century, Edinburgh and London, W. Blackwood and Hudson, Londres, 1968.

التمييز بين الحيزين السياسي والديني. ومع ذلك فإن المؤرخ أولمان Ullman المدافع عن هذا الاتجاه وعن فرضية «الإمبراطور القديس» Rex Sacerdos يقدم حججاً تبدو حاسمة[٩]. فقد كان الإمبراطور الأوتوني (نسبة لأسرة أوتون الجرمانية المالكة) يصور نفسه فعلاً باعتباره امتداداً للإمبراطور الروماني، وبأنه لهذا يملك تفويضاً من الله لبناء الإمبراطورية المسيحية والرومانية[١٠]. وبهذه الصفة كان يُعَرِّف نفسه بأنه كاهن وحاكم في نفس الوقت، وبأنه ظل الله والرئيس الأعلى لرجال الدين في إمبراطوريته، كما يمتلك القدرة المطلقة ومفوض بسن القوانين، بل وحتى بتنصيب البابوات. وكان يتصور ذاته كموحد للمسيحية وذلك باعتباره «أسقفاً للبلدان الأجنبية» و«أسقف الأساقفة»[١١]. كما كان يستلهم مذهب القديس أغسطين السياسي الذي ينشد إقامة دولة الله على الأرض، وبناء نظام سياسي يحقق مجد الله العظيم وليس وفقاً لمتطلبات الحياة الدنيا. وهكذا يبدو أن الحيزين الديني والسياسي قد اندمجا معاً من جديد، ولم يعد لدى الكنيسة حجة لكي تنظم ذاتها كعالم منفرد، ويفقد البابا فعلاً كل دور محدد. وقد دامت هذه الدعوى أمداً طويلاً حيث قام الإمبراطور الجرماني هنري الرابع بتبنيها محاولاً تبرير حكمة المطلق بأنه منحة من الله: ويظل الحيز السياسي ذا طبيعة إلهية، ويبدو أكثر قرباً من أي وقت مضى من فكرة الملكية القائمة على الحق الإلهي[١٢].

إن حقيقة هذه المطامح ليست موضع خلاف، كما أنها بلا شك تسمح بأن نفهم بصورة أفضل صيغ إقرار الشرعية التي كانت سائدة. ومع ذلك فإن الخطأ يكمن في إعطاء مفهوم الحاكم القديس امتداداً ليس في طبيعته، وذلك بتصويره كمنافس لبنيان متمايز للحيز السياسي وبتشبيهه بنماذج ذوبان الحيز السياسي في الديني والتي كانت تميز الثقافات الأخرى - في العالم الإسلامي وفي العالم البروتستنتي فيما بعد. والدليل على ذلك هو أن هذه الطموحات الإمبراطورية لم تحصل على موافقة عامة، بل سرعان ما أصبحت موضع

(٩) Ullmann (W.), The Growth of Papal Government in the Middle Ages, Londres, Methuen and co., 1965, p. 237.

(١٠) Fliche (A.), op. cit., pp. 135-136.

(١١) Sturzo (L.), op. cit., p. 77.

(١٢) Fliche (A.), op. cit., p. 135.

نزاعات كبرى. ولا يمكن فهم المنازعات التي نشبت حول حق الإمبراطور في تعيين رجال الكهنوت والأساقفة (القرن الحادي عشر) إلا على أساس أنها تعبير عن مطالبة النشاط الديني بأن ينمو في حيز مستقل. ومن غير حاجة إلى الانتظار حتى القرن الحادي عشر، يلزم التأكيد بأن التاريخ الجرماني كله هو تاريخ التوتر بين البابا والإمبراطور، أي أنه اتسم بثنائية الحيزين الديني والسياسي. ويذكر كارل موريسون في هذا الشأن أن تاريخ المسيحية خلال العصر الإمبراطوري ظل تاريخ المنافسة بين طموحين، حيث كان البابا يوحنا الثاني عشر يتآمر مع المجر والبيزنطيين ضد الإمبراطور أوتون الأول، كما أن البابا يوحنا السادس عشر ذهب إلى حد عرض صفة الإمبراطورية الرومانية على إمبراطورية الشرق[١٣].

ومع ذلك فإنه لكي نعرف الحيز السياسي وذاتيته تبعاً لمختلف التواريخ يلزم تجاوز الصيغ الأيديولوجية لإدراك العناصر المتواترة والمؤسّسة للممارسات وللإستراتيجيات. وفي هذا المجال نجد الصيغ مبهمة: كان الإمبراطور الجرماني يتناوب المرجع الكلي للمسيحية الرومانية مع المراجع التخصيصية: كان الإمبراطور **الألماني هنري الثاني** (١٠٠٢ ـ ١٠٢٣م.) يلقب نفسه «بمجدد حكم الفرنج، renovatio regni Francorum» بينما نعرف أن اللقب الذي كان يستخدمه الإمبراطور منذ عام ٩٦٦م. هو «إمبراطور جميع الرومانيين والفرنج» «imperator augustus Romanorum ac Francorum»[١٤]. إن الحاكم الجرماني حين يستخدم لقب إمبراطور قبائل الفرنج[*]، وليس إمبراطور جميع الرومان، فإن ذلك يعني أنه قد تبنى منطقاً إقليمياً داخل حيز سياسي أصغر من الحيز الديني، وأن المنطق السياسي الذي يستند إليه هو منطق تحت ـ الديني، إن جاز التعبير، يتطور بوضوح تجاه بناء مناطق إقليمية تحت مجال السيادة. وقد تأكدت العلاقة بين هاتين المقولتين الخاصتين بالتاريخ الغربي مرتين، الأولى بعد التدهور السريع لسيادة الإمبراطور المطلقة

(١٣) Morrison (K.), Tradition and Authority in the Western Church, Princeton, Princeton University Press, 1969, p. 373 et suiv.

(١٤) Ibid., p. 381.

(*) قبائل الفرنج .Francs مجموعة من القبائل الجرمانية التي كانت تعيش في شمال وسط أوروبا ـ المترجم.

إثر فقدان خلفاء الإمبراطور **أوتون الثالث** لبولونيا وللأقاليم السلافية، كما تأكدت مرة أخرى بعد رفض الممالك الأوروبية الإجماعي الاعتراف بالصفة **المقدسة** للإمبراطور. ويوجد هنا اختلاف كبير عن مساعي الحكام المسلمين من أجل الحصول على الاعتراف بتبعيتهم للخليفة. وهكذا تفرض **السيادة والإقليمية** أنفسهما عبر هذا التاريخ الغربي باعتبارهما من ابتكارات التطور السياسي في الغرب.

وتُلقي هذه القراءة المزيد من الضوء على الممارسات والإستراتيجيات. فتلك الخاصة بالإمبراطور في سياق منطق الزيادة إلى أقصى حد من امتيازاته، ومن منابع سلطته في مواجهة ازدهار الإقطاع. إن البناء التدريجي «لنظام الإمبراطورية Reichkirchensystem» الذي يربط بين الإمبراطور وكنيسته، قد حقق توازناً هاماً في مواجهة استقلالية الأرستوقراطية الدنيوية النامية. وكان الأباطرة الأوتونيون يتصرفون باعتبارهم أسياداً إقطاعيين، لثقتهم بأن تعزيز وصايتهم على أساقفتهم سيجعلها ذليلة، الأمر الذي يسهل كثيراً إخضاعها والسيطرة عليها. وقد تمخضت سياسة الإمبراطور أوتون الأول الدينية بصفة خاصة إرادة خلق أساقفة من بين أقربائه، سواء كان عمه روبيردي تريف، أو شقيقه برونو دي كولوني، أو ابنه وليم دي مايانس. من الصحيح أن هذه الممارسة الإقطاعية لم تسفر عن ثمار هامة: فإن الإمبراطور «أسقف الأساقفة» اضطر مرة تلو الأخرى إلى المعاناة من تمرد إقليم لوثارينجيا الذي أيد أسقفيته، ومن مقاومة ابنه أسقف مايانس، ومن صراع على النفوذ من أجل السيطرة على دير جاندرشايم. أما بالنسبة للملك **هنري الثاني** فإنه اضطر إلى مواجهة أساقفة مايانس وفورزبرج وأيخشتاج دون أن تفيده صفة «أسقف الخارج» بشيء[١٥].

كانت الإستراتيجية التي وضعتها البابوية لمجابهة العدوان ذات مغزى هام بشأن عمق النموذج الثنائي وأهمية آثاره. فقد قام القديس **غريغوار السابع** بابا روما بإبراز المصدر الشعبي لسلطة الإمبراطور، وبمضاهاتها بالمصدر الإلهي الخاص بالسلطة البابوية، وذلك لتبرير دوره في مواجهته. ويؤكد مانجولد دي لوتنباخ Manegold de Lautenbach مُنَظِّر المذهب

(١٥) Ibid., pp. 384-387.

الغريغوري على نوعية الوظيفة الملكية، وحدود حيز السياسي مشيراً إلى أن الشعب هو الذي يرفع الملك فوقه لكي يجد حماية من الطغيان. وعلى هذا يوجد «عقد مشروط» بين الملك والشعب، وليس صلاحية الأول ممارسة الإلزام إلا وفقاً لهذا المرجع التعاقدي. إن ظهور هذا المرجع **التعاقدي** في غمرة النزاع بين السلطتين البابوية والإمبراطورية يستحق الاهتمام. فهو يكشف عن كيف كان التاريخ السابق لفكرة العقد، وهو تاريخ تحديد سلطة الملك وإرساء الأساس الشعبي للحكومة، ثمرة لإستراتيجية الكنسية في مساعيها إلى تقليص منابع السلطة الدنيوية. ويعود إدخال الشعب في مجال المنافسة بين البابا والإمبراطور إلى مجهودات الأول لإعادة الثاني وحصره داخل مجاله الخاص: إن الحاكم الدنيوي لا يستطيع أن يفعل ما يشاء لا لأنه ـ كما يقول البعض ـ غير «معفى من القانون»، ولكن لارتباطه بعقد مع شعبه؛ بل واحتفظ البابا لنفسه ـ وفقاً لبنيان مانجولد دي لوتنباخ النظري ـ بحق **التدخل** في حالة الإخلال بهذا العقد[١٦].

وفي حين أن الإمبراطور فشل في محاولته لتحديد ذاته تجاه المسيحية وكُلِّيتها، فقد فرض البابا عليه، بنجاح ظاهر، الالتزام بالرجوع إلى الشعب وفقاً لنهج يحصر الإمبراطور بدقة شديدة داخل المجال السياسي. وعلى هذا يبدو أن ابتكار حيز سياسي مستقل قد ظهر بتأثير أعمال عناصر فاعلة، وارتبط ارتباطاً وثيقاً **بأفكار العقد، وسمو القانون، والتمثيل**[*]: إن كلاً من هذه المقولات الثلاث، التي أصبحت فيما بعد تعبر عن المطالبة بتوسيع نطاق الحقوق السياسية، قد تشكلت في البداية بصفتها قوى موازنة، وباعتبارها أثراً ـ مباشراً أو غير مباشر وفقاً للظروف ـ لخروج الحيز السياسي من الحيز الديني.

وقد أدت **التوماسية** في القرن الثالث عشر إلى تكريس استقلالية الحيز

---

(١٦) Cf. Forest (A.) et al., op. cit., p. 48; Fliche (A.), op. cit., p. 194 et suiv.

(*) التمثيل .représentation مفهوم سيادة «الأمة» المعتبرة شخصية معنوية مغايرة للأفراد الذين يكونونها. ويتعارض هذا المفهوم مع مفهوم الديمقراطية المباشرة [غير التمثيلية] والتي تعود فيها السيادة إلى الشعب [سيادة شعبية] وهي سيادة «مجزأة» نابعة من الحقوق الطبيعية لكل مواطن. وفي الديمقراطية التمثيلية تعبر الأمة عن ذاتها كجماعة عن طريق ممثليها. ويقوم النائب في هذه الحالة بتمثيل مجموع الأمة والتعبير عن الصالح العام ـ المترجم.

السياسي هذه. إن القراءة المسيحية لأرسطو والتي تعود إلى **القديس توماس الأكويني** قد تجاوزت وإلى حد كبير إطار أعمال **أرسطو**: إذ تمثل هذه القراءة تجاوزاً بعيداً لرؤية القرون الوسطى للمدينة، وهي القرون التي كانت في سبيلها إلى الانتهاء. ولا يمكن تحييد شخصية القديس توماس ذاتها وفصلها عن الموضوع: فقد عاش عهداً تميزت الأحداث الجارية فيه ببناء الدولة، كما لعب دوراً سياسياً ودينياً معاً. إن ميول هذا العالم اللاهوتي تعاطفه مع حزب الجبليين(*) هو أمر معروف، كما أنه لعب دوراً هاماً باعتباره مستشاراً للبلاط الإمبراطوري، بالإضافة إلى أن وظيفته كعالم بالكنيسة كانت جوهرية[١٧].

إن تفضيل توماس الأكويني لأرسطو في إعادة اكتشافه للفلسفة الإغريقية يحمل العديد من الإرشادات. فقد اتجه الأب الدومينيكي توماس نحو مفهوم للمدينة يبرز الفروق التي تبعده عن مذهب **الواحدية الأفلاطونية**(**). ولكنه قام بصفة خاصة بإضفاء معنى على عمل الفيلسوف الإغريقي وذلك بإعادة تشكيل «الإنسان ـ الحيوان الاجتماعي» باعتباره عضواً في الإنسانية humanitas، أي أنه مغاير «للإنسان المؤمن» العضو بالمسيحية christianitas. وهكذا يتم تصوير فكر أرسطو عبر فكرة **الإثنينية**: إن عضو المدينة شخص سياسي حيث أنه يتطابق مع جسد **طبيعي**، وهو في ذلك يتباين عن انتمائه إلى الجسم **الروحي** الذي تكونه الكنيسة.

ولأن الانتماء إلى المدينة ليس ممكناً إلا لكونه مغايراً للانتماء إلى الكنيسة، فإن علم اللاهوت التوماسي يتصور ثنائية الروح والجسد، لا بأنها كارثة كما ترى البروتستانتية مثلاً، لكن باعتبارها نظاماً وضعته إرادة الله، ويجب على الإنسان أن يسلك ويفكر وفقاً له. وهكذا تم إقرار استقلالية

(*) الجبليون: اسم أطلق في إيطاليا على أنصار الأباطرة الرومانيين الجرمانيين ـ المترجم.

(١٧) راجع بخاصة: Villey (M.), La Formation de la pensée juridique modern, Paris. Monchrestien, 1975, p. 116 et suiv.

(**) الواحدية الأفلاطونية momisme platonicien. الواحدية مذهب فلسفي يرد جميع الأشياء إلى مبدأ واحد وهو مقابل مذهب الإثنينية Dualisme ولمذهب الكثرة Pluralité. والواحدية الأفلاطونية هي إحدى أقسام الواحدية وتسمى أيضاً بالواحدية المثالية حيث ترد الكون كله إلى عالم المثال ـ المترجم.

الحيز السياسي بصفة دائمة بدليل أن فيللي M. Villey لم يتردد في أن يرى في بنيان القديس توماس فكرة العلمانية ذاتها[١٨].

وفي رأي العالم الكنسي **توماس الأكويني**، كما في رأي ماجنولد دي لوتنباخ أيضاً أنه بما أن الحيز السياسي قائم بذاته، فهو واقع تحت ضغط ذاتيته الخاصة؛ وبما أنه يقع في حيز مغاير للحيز الديني فهو يستند لأسباب ثانوية ولتفويض من الله. ولأن الحيز السياسي يناظر تماماً نظاماً ومخططاً إلهياً فهو لا يدار اعتباطاً بل يخضع **لقوانين الطبيعة** التي يستطيع الإنسان اداركها بفضل **العقل**. وعلى هذا لا يكون المجال الإنساني مستنداً إلى ممارسة شرعية لسلطة سياسية إلا إذا ظلت هذه السلطة متوافقة مع القانون الطبيعي ومع العقل. ويؤكد القديس توماس بطريقة واضحة للغاية: «لكي تكون للإرادة التي يصدر بها أمر قيمة القانون، يجب أن تكون متوافقة مع العقل (...)، وإلا تصبح إرادة الحاكم ظلماً أكثر منها قانوناً»[١٩].

وبناء عليه يجد القانون الذي ينظم حيز السياسي نفسه محدداً بدقة من وجوه عدة. **أولاً** من الناحية الطبوغرافية وذلك بتميزه عن القانون الخالد، وهو القانون المنزل والمستقل عنه. ثم من ناحية إعداده إذ أنه لا ينشئ التزامات إلا في حدود بقائه متوافقاً مع العقل ومع القانون الطبيعي. وأخيراً من ناحية غايته حيث أنه ليست له أهداف أخرى سوا خدمة الصالح العام. إن سن القانون يعود إلى مجموع الشعب أو يعود إلى الشخصية العامة المكلفة من المجموع والتي لا تملك «سلطة القسر» إلا إذا كانت تعمل وفقاً **للعقل** ومن أجل **صالح الجماعة** كلها. وعلى هذا فإن القانون الذي يسنه المستبد ليس قانوناً، بل إفساداً للقانون، يتعارض مع أهدافه، ومع معرفة الحقيقة المتاحة للإنسان عن طريق العقل[٢٠].

إن الإلزام المستمد من استقلال الحيز السياسي الذاتي. لم يعد كما كان لدى مانجولد، ناشئاً عن احترام العقد وخضوع السلطة الملكية للمصدر الشعبي، ولكنه أيضاً بسبب الالتزام الأكثر تشدداً المفروض على العاهل

---

(١٨) Villey (M.), «Laïcité, incertitude et mobilité du droit naturel», in Jacob (N.) et al., Pratiques du droit et conscience chrétienne, Paris, Le Cerf, 1962, p. 110 et suiv.

(١٩) Saint Thomas d'Aquin, Des lois, Paris, Egolf, 1946, p. 29.

(٢٠) Ibid., pp. 35-36 et 89.

الأرضي بأن يسلك وفقاً للحق ولقوانين العقل. في الواقع أن مجموعة أعمال الراهب الدومينيكي توماس تتضمن ما هو أبعد من العلمانية، إذ ترتسم فيها فكرة **دولة القانون ومشروع القانون الطبيعي** بأكمله.

إن هذه النظرة العامة على أعمال يفصل بينها قرنان من الزمان تتمخض عن تفسيرين محتملين للحيزين السياسي والديني وترسم سمتين أساسيتين من سمات بنيان الدولة في الغرب، وهما سمتان ستقومان على التعاقب بالتنافي ثم بالتكامل: أولاً فكرة الدولة التي تحصل على مرجعها من شرعية ذات أصل شعبي، ثم الاستناد إلى **قانون طبيعي** يجعل الدولة لا تستطيع القسر إلا بوضع القانون فوق ذاتها بل وفوق السيادة الشعبية عند الاقتضاء. إن فكرة القانون كما تبرز لدى القديس توماس لا تتوافق في الحقيقة مع تعسف أي مشروع سواء كان هذا المشروع فرداً أو جماعة. وإننا نجد في هذا نذيراً للمجابهة بين ثقافة ديمقراطية وثقافة قانونية وهو عنصر أساسي للتحديث الغربي سنرى أنه أثار العديد من المعارك التي صنعت تاريخ الدولة الغربية.

غير أنه كلما ازداد استقلال السياسي الذاتي وضوحاً، كلما أبرز ثنائية أخرى مكونة للتحديث، وهي ثنائية الحيز العام والحيز الخاص. إن خروج السياسي من المجال الديني يتوافق من ناحيتين مع تحييد الحيز العام. وحيث أن نظام المدينة أو الدولة هو بطبيعته نظام تحقيق المصلحة المشتركة وفقاً للعقل أو لعقد، فلا يمكن إدارته إلا عن طريق شخصية عامة، أي بواسطة فاعل يحصل على شرعيته لا من جسده الطبيعي بل من قوامه الروحي حسب تعبير كانتوروفيتش Kantorowicz الصائب[٢١]. وسواء كان هذا الفاعل خاضعاً أو ملتزماً، وسواء كان صاحب سلطة أم شرعية، فإنه لا يستطيع إلا الاستناد على مؤسسة بعيدة عن التعسف الفردي. بل وأكثر من ذلك، فإن ثنائية المجالين السياسي والديني أدت بأولئك الذين يصوغونها إلى التساؤل حول القرار التحكيمي الذي يمكن صدوره في حالة حدوث نزاع بينهما، والذي يمكن أن يحدد بصورة أفضل مكونات إختصاصات كل منهما. وهكذا نجد القديس توماس يذكر أن الروحي يتغلب على الدنيوي بسبب سموه الأصيل

(٢١) Kantorowicz (E.H.), The King's Tow Bodies, Princeton, Princeton University Press, 1957, p. 4 et suiv.

وذلك بالنسبة لكل مشكلة يشتركان فيها معاً مثل الزواج أو التربية والتعليم. وفي رأي الراهب الدومينيكي أن انتماء التربية للضمائر يضعها خارج مجال الدنيوي، فهي في الواقع من سلطة الكنيسة على هذه الأرض. وهذه وسيلة مباشرة للغاية لجعل مجال المسيحية لا يقتصر على الروحي وحده، بل وعلى مجال الضمائر أيضاً، وبذلك يتم التطابق بين الروحي والخاص لجعل الكنيسة حامية للفرد في مواجهة المنطق الجماعي المميز للمجال الدنيوي. إن كل هذا البناء الذي أقيم في نهاية القرون الوسطى يوضح بعض المجازفات المألوفة في التطور السياسي الغربي، والذي يظل موضوع المدرسة حتى اليوم هو خير مثال عليها. إن الجدل حول هذا الموضوع لم يتجدد إلا قليلاً حيث أنه لا يزال حتى يومنا هذا يدور بين أولئك الذين يرون أن التعليم لا بد وأن يكون عامّاً لأنه يستند إلى الصالح العام وإلى إشباع حقوق وواجبات المواطن، وبين أولئك الذين يرون أن التعليم يجب أن يكون خاصاً لأنه يتعلق بشكل مطلق بتكوين الفرد. إنهما مفهومان للحرية لا يمكن تقليصهما لأنهما ينتميان إلى نموذج ثقافي لم يتصور إطلاقاً العام والخاص على أنهما حيزان يفصلهما حاجز، ولكن باعتبارهما مجالين يسودهما التوتر الدائم، كما تتشكل ذاتية كل منهما من خلال تعارضهما[٢٢].

الجماعة والفرد

لقد استخدم كل من علم الاجتماع وعلم الفلسفة السياسية تصورات الجماعة والفرد لمحاولة توصيف التحديث الغربي، ولمقابلته بطرق التطور الخاصة بأنماط أخرى من المجتمعات. ويعطي النقد الاجتماعي الحديث منعطفاً جديداً لهذه المناقشات، على اعتبار أن مذهب الفردية ليس سمة للتاريخ الغربي وحده، بل هو أساس لكل عمل اجتماعي، ومرجع مُلزِم لكل قضية اجتماعية تنشد الدقة والصلاحية[٢٣].

---

(٢٢) نجد تحليلاً منهجياً للعلاقة بين فكرة العلمانية وفكرة الحيز العام لدى Lagarde (G. de) في مؤلفه: La Naissance de l'esprit laïque, Louvain, Bauwelaerts, 1956 راجع أيضاً: Dumont (L.), Essais sur l'individualisme, op. cit.

(٢٣) Cf. Boudon (R.), La logique du social, Paris, Hachette, 1979; Birnbaum (P.), Dimensions du pouvoir, Paris, 1985.

ومع ذلك فإن هذا الجدل ليس جديداً: إذ يبدو أن المدافعين عن علم الاجتماع العضوي، وأنصار الفردية المنهجية يكررون، مع تغيير طفيف، جدلاً ساهم في بناء الثقافة الغربية. فقد سبق حدوث مثل هذا الجدل بين الدومينيكانيين والفرنسسكانيين، في ذات الوقت الذي كان يتم فيه تكون الدولة وطرح موضوع السيادة. وقام عالما اللاهوت البريطانيان، دانز سكوت ١٢٦٦ ـ ١٣٠٨ (Duns Sot) ووليم الأوكامي Guillaume d'Occam (حوالي ١٣٠٠ ـ ١٣٥٠) منذ مطلع القرن الرابع عشر بخلق أسلوب في تصوره بل في قراءة الواقع الاجتماعي: كانا يناديان بأن الفرد وحده هو الذي يمكن الوصول إلى معرفته، ويمكن أن يكون موضع تأمل مشروع عند تنظيم المدينة. وعلى هذا فإنهما تمايزا بوضوح عن البنيان التوماسي القائم حول فكرة الكلي، وحول فكر ظل جماعياً[*] إلى حد كبير.

ومن الأمور الهامة أن الاستناد إلى فكرة الفرد، قد أضفت على الفكر الفرنسيسكاني الشهرة بأنه «الطريق الحديث» via moderna[٢٤]، كما لو كان التحديث الغربي قد امتزج مع تحرير الفرد من الخضوع المطلق للمجموع. وسيكون إفراطاً في التبسيط اعتبار هذا الجدل طويل الأمد والذي دار عبر عصور العالم الأوروبي كما لو كان مواجهة بين أنصار التراث الجماعي وأنصار التحديث الفردي[٢٥]. في الواقع من الأكثر صواباً اعتبار التوتر بين الكلي والفردي بأنه أسلوب وطابع التطور السياسي الغربي، والعنصر المكون للمقولات الهامة التي تصنع التحديث، وبأنه كما يقول دايسون Dyson، أحد الشواهد التي تسمح بتوضيح الأزمات التي أثرت ولا تزال تؤثر في التغيير السياسي بالمجتمعات الأوروبية[٢٦]. إن الدولة ذاتها من حيث خاصيتها،

(*) جماعياً communautaire. صفة من كلمة «جماعية» communauté والتي يعرفها تونيز (F.Tönnies)! بأنها تعني بحصر المعنى: «شكلاً من التنظيم الاجتماعي المكون من أفراد يربطهم تكافل طبيعي عفوي تحركه أهداف مشتركة» ـ المترجم.

(٢٤) Cf. notamment Forest (A.) et al., op. cit., p. 356 et suiv., et Lagarde (G.), op. cit., ti. IV.

(٢٥) حول هذا الجدل راجع بخاصة: Birnbaum (P.), Leca (J.), Sur l'individualisme, Paris, Presses de la FNSP, 1986.

(٢٦) Dyson (K.), The State Tradition in Western Europe, Oxford, Martin Robertson, 1980, ch. II.

كما من حيث منطق عملها هي في نفس الوقت جماعية واجتماعية، تنشد **الكلي** في حين أنها لا تُعنى إلا **بالفرد ـ المواطن**.

وبناءً عليه فإن **الفكر العضوي**(*) الذي نمى في سياق العصور الوسطى ليس في حد ذاته فكراً محافظاً ولا موجهاً ضد الدولة، بل هو أبعد ما يكون عن ذلك، ولا شك أنه يعبر عن الإستمرارية بالنسبة للثقافة الرومانية والثقافة اليونانية. وقد أخذ عن الرومانية فكرة الكُلِّي universitas التي عادت إلى الظهور في القرن الثالث عشر والتي تسعى إلى تقليص الكثرة الظاهرة إلى الوحدة(٢٧). إن دور علماء القانون الكنسي واضح في تأمل الطوائف المتعددة من حيث أصلها الواحد. وترتسم أسس تطبيق هذه الفكرة على الحيز السياسي بوضوح: كلما تكونت حياة عامة وحيز مستقل للعمل السياسي، كلما تعرضت المجموعة الاجتماعية للوصول إلى حالة تشتت وتجزؤ، والتحول إلى أفراد، وهي حالة واضحة للغاية في المجموعة الاجتماعية عنها في الطوائف الدينية. ويكمن الخطر في هذه الحالة في أنها تؤدي إلى فشل بنيان علاقة سلطة، وتطرح مشكلة الطاعة المدنية بطريقة محفوفة بالمخاطر ومتناقضة.

لقد تضمن رأي **فقهاء الكنيسة**، بل وعلماء **القانون**، شجب هذا التشتت باعتباره وهماً، والتأكيد بأنه على الجانب الآخر من تنوع الأشخاص الحقيقيين personae reales، توجد حقيقة الشخص المُمثَّل persona repraesentata والماثل في هيئة **المجموع**. وهكذا لم تشتق صياغة هذه المقولة بداهة من ثقافة جماعية بقدر انبثاقها عن **إستراتيجية سياسية** تهدف إلى مواجهة التشتت والتفرد المرتسمين خلف بناء نظام سياسي متميز. وهذا هو تماماً مغزى المجاز العضوي الذي قام كانتوروفتش بتحليله، والخاص باعتبار الملك الرأس، وبالتالي موحد المملكة، وباعتبار الكنيسة قواماً روحياً، والدولة جسماً مادياً(٢٨) وتندرج هذه الرؤية التصويبية للمجتمع في

(*) الفكر العضوي .pensée organologique الفكر المنتمي إلى «النظرية العضوية» organicisme التي تحلل النظام الاجتماعي عن طريق مقارنة هياكله وطريقة عمله بالكائن الحي، وخاصة بالجسم الإنساني ـ المترجم.

(٢٧) Lagarde (G. de), op. cit., t. 1, pp. 152-153.

(٢٨) Kantorowicz (E. H.), op. cit., pp. 15-16, 210 et suiv.; sur les «personae», cf. Lagarde (G. D.), op. cit., p. 152.

أصل الثقافة الغربية الخاصة بالحيز السياسي من ناحيتين. **الأولى** من خلال مفهوم **الشخص العام** الذي كان بشيراً لفكرة المؤسسة، وبالتالي مشروعية مجموعة مترابطة من القواعد والمهام، تتمايز عن الأنماط تحت ـ السياسية والخاصة بالتفاعلات الاجتماعية. والناحية **الثانية** من خلال فكرة **التمثيل** التي تجد هنا أحد جذورها وتستند بدقة شديدة إلى الأداة التي تعبر عن هذا التوجه الضروري لدى كل جماعة نحو النظام والوحدة. ولا تزال هذه الرؤية بعيدة عن فكرة التفويض الشعبي، ولكنها تؤسس فعلاً حداثة موضوع التمثيل على أساس قدرتها على تجاوز التشتت، وعلى إعادة خلق النظام من خلال السياق المزدوج للعلاقات الاجتماعية ولاستقلال الحيز السياسي. ومنذ ذلك التاريخ أصبحت المدن والممالك والإمبراطوريات مواضع لهذا البنيان السياسي، جاعلة من صفوة بورجوازية، أو من ملك أو إمبراطور ممثلين طبيعيين لمجموع الشعب وحائزين على السلطة المطلقة.

وقد ساهم اتخاذ **الطبيعة** كمرجع في استقرار هذه الرؤية إلى حد كبير: وتبدى ذلك من خلال القراءة التوماسية للفلسفة اليونانية. فإن عالم اللاهوت توماس أثناء تفسيره لأرسطو يصور المجتمع الإنساني بأنه طبيعي، بمعنى أنه مزود بقوام حقيقي يمكن للفهم الإنساني أن يدركه[٢٩]. وباعتبار أن المجتمع الإنساني أحد أوجه النظام المنبثق عن مخطط إلهي فإنه يُكَوِّن وحدة كاملة تسمو فوق أجزائها، وتستمد هويتها من توجهها نحو تحقيق الصالح العام الذي يؤسس القانون، وقوام الحيز الدنيوي، ومشروعية سلطة الحاكم. وبناءً عليه فإن البنيان التوماسي وعقيدة القانون الطبيعي المنبثقة منه يضعان أساساً لاهوتياً لفكرة الكلي، ويكونان بطريقة منهجية مفهوماً حامياً للنظام، وفي نفس الوقت ممهداً للفكرة الحديثة الخاصة بالدولة. وبالتأكيد أنه يجدر الحديث عن جماعة سياسية أكثر من الحديث عن دولة، حيث جميع الأفراد أعضاء في هذه الجماعة تلقائياً، كما أنها جماعة منظمة بفضل تجسدها في شخص عام يعمل من أجل الصالح العام، وبذلك يسمر بالمنافع الفردية[٣٠].

---

(٢٩) نجد أفضل تحليل لفلسفة القديس توماس السياسية والقانونية في مؤلف .Villey (M) السابق ذكره في الصفحات ١١٦ إلى ١١٧.

(٣٠) Wilks (M. J.), The Problem of Sovereignty in the Later Middle ages, Cambridge, Cambridge University Press, 1963, p. 135.

وهكذا نجد أنفسنا مع القديس توماس قريبين للغاية من فكرة الدولة كحيز سياسي يستمد شرعيته من الاستناد إلى صالح الجماعة، ويحصل على سلطته من قدرته على فرض ذاته في مواجهة المصالح الفردية، وفقاً للقانون.

وفي المقابل لاقت فكرة الكلي هجوماً وإهمالاً من المدرسة الفرنسيسكانية وفقاً لطريقة للإستدلال، والتي من المؤكد أنها لن تواجه رفضاً من أنصار الفردية المنهجية المعاصرين. إن استبعاد دانز سكوت ووليم الأوكامي للأبنية التوماسية يعود أولاً إلى رفض فكرة النظام الطبيعي لصالح فرضية القدرة الإلهية المطلقة: إن كل وجود ليس إلا حادثاً طارئاً يمكن تأمله وتبرير وجوده على ضوء الوحي المسيحي وحده. ويرى العالم اللاهوتي سكوت أن فكرة الطبيعة وفكرة العقل المستقل المترابطة معها، هما بمثابة قيود وضعت على الحرية الإلهية. ولا تتم المعرفة عبر الذكاء بقدر ما تتم عن طريق أخذ إرادة الخالق في الحسبان، فهي الإدارة الوحيدة التي تختار الممكنات.

وبناءً عليه لا يمكن إرجاع شؤون المدينة إلى كلية منطقية قابلة للإدراك كما يرى توماس الأكويني، ولكنها تعود إلى تجمع كيانات مفردة غير قابلة للإندماج في كيان جماعي. إن دانز سكوت ووليم الأوكامي بالإضافة إلى مارسيل دي بادو Marsile de Padoue الذي تأثر كثيراً بهما، ينادون عالياً بأن المجتمع بذاته غير موجود، وبأن أفراد المجتمع وحدهم كائنات واقعية متفردة، تحمل إرادة، ومنحت الوجود.

وعلى عكس ما سوف نلاحظه في الحضارة الإسلامية، فإن اكتشاف الإرادة الإلهية لا يؤدي إلى رفض ظهور الحيز السياسي. من المؤكد أن الفكر الفرنسيسكاني ينطلق مثل الفكر الإسلامي من مسلمة أن كل شيء ينتسب إلى الله، ولكن استناداً إلى هذا المبدأ يرفض فكرة النظام الإنساني المُعدّ سلفاً، ويفضل عليها فكرة التفسير الإمبريقي التي لا تبقي من هذا النظام إلا على الوجود الملموس لأفراد مفردين[٣١]. ويستند وليم الأوكامي وخاصة مارسيل دي بادو على هذا المذهب الإمبريقي لرفض تصور السلطة

(٣١) Landry (B.), La philosophie de Duns Scot, Paris, Firmin-Didot, 1922, p. 106.

السياسية إلا باعتبارها خاصية أفراد وليست مبدأً كامناً في نظام جماعي طبيعي. ولأن السلطة السياسية خاصية أفراد، فهي إذن ليست قضية عقيدة، لكنها علاقات بين المشاركين في النشاط السياسي، كما أنها ليست قضية كلية، بل قضية فردية. وكذلك يربط وليم الأوكامي السلطة بالتعددية على جميع المستويات: تعددية مجتمعات واقعية، ولغات، وعادات، بل ومناخات وتعددية داخل المجتمع، إذ أنّ السلطة السياسية لا تستطيع الاستناد إلّا إلى تفاعل بين أفراد عديدين. وتسهل هذه التعددية قيام بناء جديد للعلمانية: هذا البناء لم يشتق من التعارض بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، ولكنه يُستَمد في هذه المرة من التفرقة بين إرادة الله وإرادة البشر ـ الأفراد[٣٢]. واستناداً إلى هذه المبادىء يرفض وليم الأوكامي فكرة المجتمع المسيحي باعتباره حقيقة كلية، وينحاز إلى الإمبراطور ضد البابا، ويعلن فكرة المجتمع الإنساني societas humana[٣٣]. ويدعو مارسيل دي بادو، من ناحيته، إلى أنه ليس للكنيسة معنى، ولا حقيقة واقعية وإلا باعتبارها مجموعة من أفراد مؤمنين، وعلى هذا فهي لا تستطيع الاستناد إلا إلى تنظيم سيادتهم.

وهنا يرقى الابتكار إلى مستوى فكرة «**الطريق الحديث**» التي استخدمت لوصفه. فإننا نرى الآن سلسلة من العناصر التي ترتسم لتكون علم الإجتماع الغربي الحديث. نرى **أولاً** أولوية الاستناد إلى **الفرد** الأمر الذي قاد دانز سكوت إلى تبرير الملكية الخاصة بسبب فائدتها وليس لتطابقها مع قانون طبيعي[٣٤]. ثم نرى بنياناً لمفهوم السلطة السياسية الذي لم يعد تعبيراً عن نظام عقلاني ليصبح نتيجة محتملة لعلاقة تراتبية يتم بناؤها بين البشر **تجريبياً**. وأخيراً نجد تصوراً للقانون يستهل تقليداً متوارثاً طويل الأمد **للحق الذاتي** ـ الذي لم يعد تعبيراً عن مبدأ طبيعي بل اعترافاً بخاصية الفرد ـ والذي يقيم بذلك تعاليم **الوضعية القانونية** التي ترى أن القانون ينبثق من إرادة المشرع ولم يعد يُستنبط من العقل الإنساني.

---

(٣٢) Duns Scot (J.), Traité du premier principe, Geneve, Droze, 1983.
وحول موضوع الإرادة راجع المقدمة التي وضعها Ruedi Imbach في ص٣.

(٣٣) Wilks (M.J.), op. cit., p. 90.

(٣٤) Landry (B.), op. cit., p. 238.

وتنبيء جميع هذه المباديء في نفس الوقت بفكرة **العقد الاجتماعي**. بما أن المجتمع الإنساني ليس إلا تلاقياً بين إرادات فردية متعددة، فإنه يجد نفسه منسقاً بتدبير من هذه الإرادات، وبأحكام العقد الاجتماعي. وحينئذ يتم إقصاء فرضية أرسطو بشأن المدينة الطبيعية، استناداً إلى الفردية المسيحية. إن مدينة البشر على عكس مدينة القديسين لا تمثل سوى أداة بارعة للوحدة لا يتم المحافظة عليها إلا بممارسة العقد الاجتماعي. وتنتج الفردية مفهوماً آخر خاص بالتمثيل الذي ليس من صنع الطبيعة هذه المرة، لكنه تفويض متبصر، ومُنَفَّذ بإدارة البشر(٣٥).

وعلى هذا فإنه الوجه الآخر للدولة الذي يتضح لنا كلما كشفنا عن باطن هذه القراءة الفردية للنظام الاجتماعي. فهي دولة **المواطنة**. أي دولة فردنة العلاقات الاجتماعية، وعلى الأخص علاقات السيطرة. إنها دولة **العقد الاجتماعي والتفويض**، بمعنى نظام السيطرة الذي لم يعد يمتزج مع مجتمع الأفراد كما هو الشأن لدى أرسطو أو القديس توماس(٣٦)، ولكنه يتحقق خارج الأفراد عبر ممثليهم. وهي أيضاً دولة منشئة للقانون، وليست ناشئة عنه، وهي ضمان للحرية عند المصب حيث أن المشرع يتمتع بالسيادة. ولكنها سالبة للحرية عند المنبع حيث أنها متحللة من كل التزام أثناء ممارستها لوظيفتها التشريعية. وهكذا يتضح سافراً هذا الوجه **المزدوج** للدولة الغربية التي تعبر من خلال حيرتها الدائمة بين الحق والقانون عن هويتها الثنائية الجماعية والفردية، وكذلك عن غموض شرعيتها: فهي في الحالة **الأولى** شرعية عقلانية سالبة للحرية الفردية، وفي الحالة **الثانية** شرعية تعاقدية مهددة بأزمات دورية يتم التغلب عليها أحياناً بمسيانية(*) (عقيدة المخلث المنتظر) تلجأ إلى شرعية ذات طابع ديني.

ولا يمكن اعتبار ثنائية الاستناد إلى الجماعة وإلى الفرد هذه مجرد نزاع

---

(٣٥) Wilks (M.J.), op. cit., pp. 109-111.5.

(٣٦) حول الأساس الجماعي للدولة في خطاب علماء القوانين الكنسية ولدى القديس توماس راجع: Post (G.), Studies in Medival Legal Thought, Princeton, Princeton University Press, 1964, p. 291 et suiv. P. 498 et suiv.

(*) عقيدة انتصار المُخَلِّص [المسيانية] Messianisme. عقيدة بعض الحركات الدينية ذات الطابع الثيوقراطي (في أفريقيا خاصة) والذين ينتظرون «المسي» أو المخلص الذي سيصلح النظام الاجتماعي والاقتصادي ـ المترجم.

بين أفكار؛ إنها تعبر عن تعقد النظام الإجتماعي الإقطاعي، المصنوع من علاقات فردية، ومن مؤسسات جماعية متعددة الأشكال. وتعود إلى العلاقات الفردية علاقات التبعية الإقطاعية، وكذلك تكون قانون للتركات لحماية الممتلكات منذ وقت مبكر؛ في حين أن تنظيم الحروب الخاصة، وتحديد تقسيم الإقطاعيات يتعلق على العكس ببنيان جماعي للعلاقات الاجتماعية ويسمح وجود عدة أنماط من المؤسسات الجماعية بفهم هذا المزيج بصورة أفضل. كانت الجماعة القروية تتوافق بدقة مع المفهوم العضوي الخاص بمجموع فعَّال وطبيعي، ينظم الأفعال الفردية، والإقامة، وتدريب القادمين الجدد، وتوزيع المهام، والمبالغ المستحقة للسيد الإقطاعي، ولكنها كانت في نفس الوقت ذات طبيعة سياسية مستقلة عن الهياكل الأسرية، وبالتالي ذات بنية مصطنعة على أساس الفائدة التي تحققها للسادة الإقطاعيين الذين فوضوها ببعض وظائفهم السياسية، كما للفلاحين الذين كانوا يعتبرونها وسيلة لتنظيم أنفسهم وللدفاع في مواجهة أصحاب الإقطاعيات. أما بالنسبة للجماعة الأسرية ذاتها التي تندرج داخل المنهج الجماعي الخاص بالأسرة بمعناها المتسع، فإنها لم توجد إلا بصفة عابرة، وارتبط وجودها على وجه التحديد بانقلاب النظام السياسي الذي شهده القرن الرابع عشر والذي يفصل بين العصر الإقطاعي، وبين بنيان دولة المؤسسات[٣٧].

وبناءً عليه يكون المجتمع الذي بني التحديث الغربي على أساسه ليس جماعياً ولا فردياً، ولكنه منشيء لتجمعات اجتماعية، ولترابطات صناعية تكونت في مجالات متغايرة، وفقاً للمنهج الخاص بتكون دولة: جماعات قروية، ومدينية ذات طبيعة سياسية أساساً، بل وأيضاً أبرشيات[*] ذات طبيعة دينية، وطوائف عمال، ثم اتحادات ذات طبيعة اجتماعية ـ اقتصادية.

---

(٣٧) حول العلاقة بين الجماعة والمجتمع الإقطاعي راجع: Gaudemet (J.), Les Communités Familiales, Paris, M. Rivière, 1963, en particulier p. 89 et suiv., et Blum (J., «Village et famille», in Blum (J.), dir., Histoire des paysans, Paris, Berger-Levrault, 1982; cf. aussi Badie (B.), «Communauté, individuslism et culture», in Birnbaum (P.), Leca (J.), Sur l'individualisme, op. cit., p. 114 et suiv.

(*) أبرشية .paroisse قرية أو إقليم خاضع للسلطة الروحية لكاهن أو قسيس ـ المترجم.

والحال أن الدولة الحديثة في الغرب منبثقة بوضوح عن هذه «الجماعية المحدودة» communautaurisme limité. ويعود تشكل الدولة أولاً إلى تجمع وإلى توحد جماعات ذات طابع سياسي - في مواجهة جميع التجمعات الأخرى، دينية، واجتماعية - اقتصادية التي ترسخت تدريجياً باعتبارها «فئات» estats. وقامت هذه التجمعات الأخرى شيئاً فشيئاً بتكوين النفوذ الموازن الذي أكمل بالتقابل تحديد حيز الدولة. وقد وجد منهج الدولة ذاتيته مصطبغة بهذه المرجعية الثنائية، **الفردية والجماعية**: منهج فردي يحتكم إلى الليبرالية وإلى فكرة المواطنة ذاتها، لكنه جماعي أيضاً في مفهومه للشرعية أو للسيادة، وفي وسائله الواقعية للترابط بالمجتمع. وكلما ازدادت عملية إقامة مؤسسات الدولة تدعيماً، كلما سعت أكثر إلى التوصل إلى رعاياها عن طريق تجمعات، وعن طريق ممارسات **الأبوية**(*) وممارسات **علاقات الزبونية**(**)، والتي تبين العديد من الأعمال الأدبية أنها كانت تسود المجتمعات الأوروبية في حوض البحر الأبيض المتوسط[٣٨]، والتي يتم في الواقع إعادة تنشيطها بلا انقطاع حتى في فرنسا المعاصرة.

وانطلاقاً من هذه الفرضية يضع كينيث دايسون تصنيفاً لأشكال الدولة المختلفة، مميزاً بين تلك التي ظلت خاضعة على الأخص **لمنهج فردي وتنافسي** مثل بريطانيا وسويسرا، وتلك التي على غرار فرنسا وأسبانيا أو إيطاليا والتي يحركها منهج ذو طابع جماعي[٣٩]. **إنه بلا ريب تصنيف بارع، لكنه قابل للجدل، لأنه يفترض حدوث تطور متساو لمؤسسات الدولة في مجموع هذه المجتمعات. والحال أننا نعرف إلى أي حد كان هذا التطور أكثر ثباتاً في المجموعة الثانية عنه في الأولى.**

(*) الأبوية .Patrimoniale أسلوب تقليدي للسيطرة يتميز بوجود مركز متخصص للإشراف الإداري يتبع مجال الملك أو الحاكم مباشرة ـ المترجم.

(**) الزبونية .clientelisme علاقات تبعية شخصية غير مرتبطة بعلاقات القرابة، وترتكز على تبادل المحاباة والحظوة بين شخصين أحدهما النصير أو الراعي patron والآخر الموالي أو التابع client واللذين يسيطران على موارد غير متساوية ـ المترجم.

(٣٨) انظر الجزئين الثاني والثالث في هذا الكتاب.

(٣٩) Op. cit. et «State and society in western Europe; a model for comoarative analysis», West European Politics, mai 1980, pp. 166-187.

وعلى هذا فإن التوجه الجماعي للممارسات السياسية يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتاريخ الدولة ذاتها، ويتضح هذا الارتباط عند المنبع إذ أنه يساعد على بنيانها، وكذلك عند المصب إذ أنه يسهم في تكاثرها. وبالمثل فإنه يبدو أنه بقدر ما تتناظر فردنة العلاقات الاجتماعية مع تكون مركز ضعيف للغاية للدولة ـ كما حدث في إنكلترا في وقت مبكر للغاية حيث فرضت الحرية الشخصية في الوصية نفسها، وكذلك فردنة سوق الأراضي ـ [٤٠]، بقدر ما يبدو أن دوام المقاومة من جانب الجماعات كان يساعد على تقوية الدولة وتسهيل نمو مؤسساتها.

وهكذا يتجلى **طريقان** حديثان: أحدهما يترابط حول نظرية **الفردية** وممارساتها، ولن ندهش لأنها سرعان ما انتسبت إلى تراث **وليم الأوكامي**. وطريق آخر يتسم على العكس **بالتوتر** بين **الفرد والجماعة** والذي تشتق منه الدولة، وثقافة قانونية مصاغة من قانون طبيعي وحق ذاتي معاً، وفلسفة سياسية يبين اتخاذها من العقد الاجتماعي مرجعاً أساسياً أنها لم تستطع إطلاقاً الحسم بين الكل والجزء، وأشكال من التعبئة السياسية التي سواء جاءت من أعلى أو من أسفل فإنها تمزج بين اللجوء إلى الفرد وإلى الجماعة، وبين الرجوع إلى المواطنين وإلى الأعيان. وعلى هذا الطريق نجد البنيان الجماعي للحيز السياسي الذي ترسخ بتراث مذهب هيجل، كما نجد مفهوم أن الكنيسة **إشتراك** communion **في عقيدة**. بينما نجد العكس على الطريق الآخر حيث تتحدد الرؤية النفعية للحيز السياسي وحيث يجد التراث الأوكامي ذاته في الإستناد الشديد إلى الإدارة الفردية، وفي الاستناد إلى فكرة الكنائس القومية التي ليست سوا تجمع من الأفراد المؤمنين. هذه الرؤية للمقدس وللإنساني لا نجدها إطلاقاً وفي أية صيغة من صيغها، في البنيان الذي يصنع هوية الحضارة الإسلامية. فالثقافة الإسلامية تتميز برفضها الفصل بين المعرفة والعقيدة، ورفضها اعتبار الجماعة الدينية مجرد تجمع من الأفراد المؤمنين.

---

(٤٠) Cf. MacFarlane (A.), The Origins of English Individualism, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. 121 et suiv.

من الميسور تبيان كيف أن النظام السياسي في الإسلام قد تكوّن على أسس ليست فقط مختلفة، بل على **نقيض** الأسس التي تميز التاريخ الغربي. فقد امتزج التحديث في أوروبا مع عملية بطيئة لتحرير النظام الإمبراطوري، بينما تكون الحيز السياسي في العالم الإسلامي تدريجياً وفقاً للالتزام بإنشاء إمبراطورية مرتبطة بعقيدة جديدة وبشروط تعميمها عالٍ وعلى هذا يبدو الإنتقال إلى النظام الإمبراطوري بأنه كان المجازفة المهيمنة، والتي تسمح بفهم مقولات العمل السياسي الرئيسية التي تصنع مكونات الثقافات الإسلامية، وأصالتها دائمة التدفق. وكانت هذه المجازفة فريدة لاسيما أنها استلزمت مواجهة تحد مزدوج: **أولاً** التغلب على نظام سياسي مشتت تقليدياً بين جزيئات، يحكمه أساساً التوازن بين قبائل؛ **ثم** التغلب على طبيعة جماعية متمكنة تسود تشكيلات اجتماعية مما زاد من صعوبة حدوث فردنة للعلاقات الاجتماعية مماثلة للفردنة التي اتسم بها تطور العالم الغربي.

تم إذن إبتكار الدولة الإسلامية على أساس **الإستيراد**، **والتوفيق** بين المتناقضات. استيراد نماذج لحكومة بيزنطية أو فارسية، والإنتفاع بالفكر السياسي الإغريقي مع إعادة تفسيره. إن اللجوء إلى النموذج الساساني ليس أمراً غير ذي بال، ويدل على أهميته قيام **ابن المقفع** بترجمة وصية السلطان ملكشاه، كما يكشف عنها الإستناد إلى نموذج لم يكن يفرق بين الملكية والدين، وكان فيه الدين هو أساس الملك[٤١]. وتم الاستناد أيضاً إلى الفلسفة السياسية الإغريقية بطريقة متزامنة حيث ترجمت النصوص اليونانية الأولى في مطلع القرن التاسع الميلادي أي في ذات الوقت الذي بدأت فيه الدولة العباسية تقيم مؤسساتها[٤٢]. ومنذ ذلك الوقت يتكيَّف تاريخ العالم الإسلامي من خلال التعارض بين أنصار النموذج **الإغريقي** وبين **التقليديين**، ووفقاً لأنماط تذكرنا بالمجادلات الحديثة وتدل على بناء مفردات لغة سياسية للثقافة الإسلامية تدريجياً.

(٤١) Lambton (A.K.), State and Government in Médiéval Islam, Oxford, Oxford University Press, 1981, p. 45.

(٤٢) Quadri (G.), la p Philosophie arabe dans l'Europe medieval, Paris, Payot, 1947, p. 5 et suiv.

وكان هذا المجهود التوفيقي بين المتناقضات مصدراً **للتوتر وللتجديد**. توتر **أولاً** بسبب مفهوم السياسيين عن دورهم الخاص الذي سرعان ما تذبذب بين المراجع الدينية والمراجع الحربية. وقد بين المستشرق غولدزيهر بوضوح كيف أن بناء نظام إمبراطوري موحد قد تم في عهد **الأمويين** بمبادأة من صفوة عسكرية[٤٣]. وهو يتفق في ذلك مع ماكس فيبر الذي يؤكد على دور السلطة العسكرية في بناء الدولة الإسلامية، وكذلك في تحديد أسلوب السيطرة الذي يميزها، فإن كلاً منهما كان متجانساً مع نموذج ديني قادر على التعبئة عن طريق مطامحه **العالمية**، وطابعه **الواحدي**، وأهمية بعض أنظمته مثل نظام «**الجهاد**»[٤٤]. ومن غير إندفاع في فرضية ماكس فيبر التي اتسمت على الأرجح بالفهم السطحي الذي ساد الإدراك الأوروبي للإسلام في القرن التاسع عشر، فإنه يلزم اعتبار أن الهيمنة العسكرية التي سادت النظام السياسي الإسلامي مبكراً، كانت تتناسب مع الصعوبات التي واجهت بناء إمبراطورية، والتي جعلت إبتكارها أيضاً أكثر تعقيداً. ولم يغب هذا التوتر الأول عن بال الفكر الإسلامي **الإصلاحي**:

ففي بداية هذا القرن قام **علي عبد الرازق**، المفكر المحدِث لفكر عربي **علماني**، بتركيز نقده للخليفة على أساس فرضية أن الإسلام قد أقيم باعتباره ثقافة واحدية تحت تأثير مشروع عسكري وحربي ليس كامناً في دين الرسول، ولكنه مشتق من **مشروع إمبراطوري**[٤٥].

ويوجد نمط آخر من التوتر الذي يقابل بين دقة وصرامة الدور الديني الممنوح للخليفة، وبين ممارسة ليست **بريتورية** [عسكرية][*] فحسب، بل وأيضاً «أبوية Patrimoniale» والخاصة بالأمويين الأوائل. وقد تم أيضاً بناء

---

(٤٣) Goldziher (I.), Le Dogme et la loi de l'islam, Paris, Geuthner, 1920, p. 114 et suiv.

(٤٤) Cf. Turner (B.), Weber and Islam, Londers, Routledge and Kegan Paul, p. 34 et suiv., 138 et suiv.

(٤٥) Abdel R?ziq (A.) «le Califat comme institution politque», in Abdel-Malek, La Pensée politique arabe contemporaine, Paris, Seuil, 1970, pp. 64-69.

(*) بريتورية [عسكرية] pretoriennes. ١ ـ المعنى العام: ممارسات حكومة عسكرية. ٢ ـ المعنى الدقيق: ممارسات نظام سياسي ليس قائماً على المؤسسات بدرجة كافية بحيث تتيح له أستيعاب اتساع المشاركة الشعبية، كما تستطيع كل مجموعة اجتماعية منظمة في داخل هذا النظام وبخاصة الجيش فرض قانونها الخاص علىٰ مجموع المجتمع ـ المترجم.

إدارة حاكمة على أساس تكوين مفهوم للحيز السياسي يدمج الـمَلَكية (بفتح الميم واللام) مع المِلْكية (بكسر الميم)، كما يبين ذلك بوضوح تعبير الـمُلْك، المستخدم لتعيين الـمَلَكِية (بفتح الميم واللام)، والذي يعني في الأصل ما يُملك ويُتصرف فيه من مال. وكان هذا النوع من الحكم متناظراً مع تشكيل بنية سياسية تستطيع تجاوز تجزيء نظام قبلي - جماعي، وقد وجد تعضيداً على قيامه بسبب انعدام عرف التمثيل والشخصية القانونية والمعنوية مماثل لذلك الذي كان قائماً في الغرب. ومع ذلك فإن نظام الملك هذا كان متناقضاً مع مفهوم نظام سياسي من صنع الله، يسترشد بطهارة وحيه، ومجرد من أي قيم إنسانية خاطئة[٤٦].

وكان اكتشاف هذا الاختلال تدريجياً هو على وجه التحديد صانعاً لتاريخ الدولة الأموية الذي كان يواجه بين أولئك الذين يؤيدون السلطة الحاكمة **المرجئة**، وبين المعارضين الملتفين حول منازعة دينية أساساً، ويدعون إلى قلب نظام أبوي وعسكري. ومن المحتمل أنه يمكن قياس أهمية هذا النزاع السياسي الأول في تاريخ العالم الإسلامي بالنزاع الذي جعل الكنيسة في الغرب تواجه الدولة، حيث أنه يظل مكوناً أساسياً للمسرح السياسي في بلاد الإسلام. وقد ساهمت محاولات إنهاء هذا الاختلال إلى حد كبير في تكون الثقافة الإسلامية الخاصة بالنشاط السياسي، والمتسمة على الدوام بالتوتر الذي لا مفر منه بين نسق **الضرورة** ونسق **الشرعية**. إن عدم الانقسام بين الحيزين الديني والسياسي في العالم الإسلامي، يجعل نموذج التطور الغربي **متعارضاً** بعنف مع النموذج السائد في العالم الإسلامي، وكانت من الآثار الأساسية لعدم الانقسام هذا انشطار السياسي إلى **مجالين**، كانت المسيحية الرومانية قد جمعت بينهما. هذان المجالان هما مجال السياسة **المثالية** ومجال السياسة **الضرورية**، الأمر الذي يفتح الطريق أمام جدلية فريدة **للسيطرة وللمنازعة**. ومع ذلك لا تقتصر هذه التجربة الأولى للنشاط السياسي على تراكم التوترات، وعلى **استيراد** نماذج

---

(٤٦) حول هذا التطور في الإمبراطورية الأموية راجع بخاصة:

Grunebaume (G.E.von, «)The sources of Islamic Civilization», in Holt (P.M.), Lambton (A.K.), Lewis (B.), The Cambridge History of Islam, Cambridge, Cambridge University Press 1977, t. 2B, p. 490 et suiv., et Goldziher (I.), op. cit., p. 66 et suiv.

ثقافية أجنبية. إن بناء الدولة في عهد الأمويين، كما في عهد العباسيين، قد ساهم بنوع خاص في قيام إنشاءات نظرية مبتكرة وجديدة، بعضها تأثر بالفكر الإغريقي، وأخرى يقال عامة بأنها أكثر توجهاً نحو التوافق الدقيق مع التقاليد الإسلامية. ومع ذلك فإن هذا التفريع الثنائي ضار من ناحيتين: **أولاً**، لأنه يقلل من شأن دور التجديد المرتبط بالقراءة الإسلامية للأعمال اليونانية، وبالتالي كل أعمال إعادة البنيان التي تمت على هذا الأساس، والتي تبعد الفكر السياسي المشتق منها عن الفكر الذي أرشد التحديث المغربي(٤٧) ثانياً لأنه بصفة عامة يبالغ في التمييز بين تيارات الفكر الإسلامي المختلفة، وذلك على حساب ما يوحد بينها، والذي يمثل أساساً ثقافية سياسية خاصة، وعلامة لمجهود الابتكار والتجديد، ولكن أيضاً العنصر الذي يقيد الإمكانيات الراهنة لاستيراد النموذج الغربي للتحديث.

إن الفكر السياسي اليوناني المصدر الذي تكون في العالم الإسلامي يفترق عن ذلك الذي تشكل في الغرب بسبب تفضيل الفلاسفة المسلمين لأفلاطون على أرسطو، وبسبب المجهود الذي بذلوه للتوليف بين إسهامات الفيلسوف اليوناني وبين الاستناد إلى القرآن(٤٨). لقد حصل التحديث الغربي على منبع نشأته من إعادة اكتشاف أرسطو واستند إلى الطريقة التجريبية لإقامة مدينة مؤسسة على واقع التجربة البشرية. في حين أن إسلام الفلاسفة على العكس يستند على الجمهورية وعلى قوانين أفلاطون، بل وبصفة مباشرة أيضاً على الأفلاطونية الجديدة للفيلسوف أفلوطين، أي على فلسفة ساعدت المفكرين المسلمين، كما يقول روزنتال «على رؤية الطابع والمغزى السياسي لقوانينهم الخاصة بوضوح أكثر(٤٩)». إن أعمال أفلاطون كانت في الواقع على مستوى المقتضى النظري للمفهوم الإسلامي للعمل السياسي، وعلى مستوى تعلقه الشديد بالسعي نحو نظام سياسي مثالي بالضرورة، إذ أنه يمتزج بالحقيقة الإلهية وبالتالي لا يمكن استكشافه إلا بنهج استنباطي.

وهكذا تظل أفلاطونية الفلاسفة المسلمين إسلامية أساساً، وتتعارض

---

(٤٧) Cf. Watt (M.), Islamic Political Thought, Edinburg, Edinburg University Press, p. 81.

(٤٨) Quadri (G.), op. cit., pp. 14-15.

(٤٩) Rosenthal (E.I.J.), Political Thought in Medieval Islam, Cambridge, Cambridge University Press, 1958, p. 7.

جذرياً ومن نواحٍ عدة مع هذا التحديث السياسي الذي اتجه الفكر الدومينيكي والفرنسيسكاني إلى بنيانه انطلاقاً من قراءة أرسطو. إن مدينة أفلاطون هي أساساً **واحدية وجماعية**، كما أن المعرفة التي يزودنا بها تسمح بتجنب التعارض بين الكل والجزء، بين الدولة والفرد، وهو التعارض الذي أدخلته الطريقة التجريبية لأرسطو شيئاً فشيئاً على الفكر المسيحي[٥٠]. إن مدينة أفلاطون هي أساساً مدينة **القانون**، وهي بذلك تساعد على تدعيم الطابع السياسي والمطلق **للشريعة**. وعلى هذا المستوى يبدو التوازي بين أفلاطون **والفارابي** مذهلاً: فإن النظام السياسي لدى أفلاطون لا يكون عادلاً إلا إذا كان متطابقاً مع المثل الأعلى أي مع **الناموس** nomos (القانون اليوناني)، الذي حدده الفيلسوف اليوناني؛ في حين أن الفارابي يرى أن المدينة لا تستطيع بلوغ العدالة إلا إذا كانت ملتزمة بالمثل الأعلى أي **بالشريعة** المنزلة بالوحي على الرسول[٥١]. ويرى أفلاطون أن الدولة وشكلها الدستوري هما ثانويات، وهذا التقليل من شأنها يعبر عن فشل البشر في مجهوداتهم لبلوغ النظام المثالي، كما يقدم الفيلسوف الفارسي الفارابي الأشكال الواقعية للدولة باعتبارها مدناً غير كاملة، ويمكن الاستدلال على عيوبها بما يفصلها عن الشرع الموحى به. إن أسلوب الفارابي هذا في تناول الطريقة الأفلاطونية، يسمح له بإظهار كل ما يقدر عليه من تعارض بين النظام السياسي المثالي الشرعي، وبين النظام السياسي الواقعي غير الكامل، مع تبيان أنه من بين المدن الفاسقة على وجه التحديد تلك المدن التي تعتمد على «الضروري». ويبدو هنا التعارض مع البنيان التوماسي واضحاً للغاية، إذ يستند القديس توماس إلى أرسطو لتصور حيز وحيد للنشاط السياسي يتضمن صيغته الخاصة بشرعيته، التي تغاير بوضوح الصيغة التي تميز شرع الله[٥٢].

وتبرز آن لامبتون A. Lambton سمات أخرى للفلسفة الإسلامية، اهتدى

---

(٥٠) Lambton (A.K.), op. cit., p. XV.

(٥١) Rosenthal (E.I.J.), op. cit., p. 116.

(٥٢) Sur Fārābi, cf. Rosenthal (E.I.J.), op. cit., p. 120 et suiv., Lambton mique, Paris, Gallimard, 1964, p. 222 et suiv.; Hommond (R.), The Philosophy of Alfarabi, New York, Hobson Book Press, 1947.

إليها الفارابي من خلال قراءته لأفلاطون وهي: الرجوع مباشرة إلى الله باعتباره المصدر الأساسي لكل تشريع؛ وفكرة أنه يمكن للجميع فهم الكون بفضل الحكمة؛ ثم الأهمية المميزة لحماية القانون الإلهي أثناء إدارة المدينة؛ وبصفة خاصة الدور الرئيسي للمُشرِّع ولخلفائه(٥٣). وعلى هذا المستوى يلزم إظهار فارق واحد بين المُشرِّع - الفيلسوف لدى أفلاطون، وبين المشرع - صاحب الشرع أي الرسول، إذ يعتبر الفلاسفة المسلمون أن الحاكم هو مجرد خليفة للرسول «سائساً» و«مُدبِّراً» للمدينة لكنه لا يستطيع **التحريم أو التحليل**(٥٤).

غير أنه ينبغي إبراز الأثر المميز لهذه القراءة الإسلامية لأفلاطون لكي نفهم بنيان الحيز السياسي المشتق من هذا الاقتباس من الفلسفة اليونانية. **أولاً** الدمج بين فكرة الناموس (القانون اليوناني)، وبين فكرة الشريعة الإسلامية: فإن الفارابي في بداية القرن العاشر مثل ابن سينا فيما بعد، ثم **ابن رشد**، قد بذل كل **اجتهاده** للتوفيق بين **الوحي** وبين **العقل**، وبالتالي تجريد العقل من كل **استقلالية** في إدراك الفكر والعمل الإنسانيين. وعلى العكس من البنيان الذي ظهر في الغرب على أثر قراءة علماء اللاهوت المسيحيين للفلاسفة اليونانيين، فإن العقل لا يبلغ منزلة مستقلة، ولا يمكن اعتباره كما يعتبره القديس توماس، أداة تسمح للإنسان بالوصول إلى الصواب مباشرة دون المعرفة بقانون الله. وما هو أكثر أهمية فإن العقل لا يستطيع إضفاء الشرعية على نموذج إنساني للسيطرة، ولا يمكن أن يُستخدم كأساس لبنيان حيز سياسي. وقد قام الفلاسفة المسلمون باستخدام مجمل فكرة أفلاطون عن الناموس **للتوفيق** بين القانون الإنساني والقانون الموحى به، لا **للتفريق** بينهما: وحول وجهة النظر هذه، كان هناك تعجل شديد في إسناد فرضية «حقيقة مزدوجة»، **إنسانية وإلهية** إلى ابن رشد، والتي تبرر سلطة الإنسان، أي المواطن، أو الحاكم على قوانين المدينة(٥٥).

---

(٥٣) Lambton (A.K.), op. cit., p. 317.

(٥٤) نجد هذه المعضلة أيضاً لدى الفيلسوف الإيراني ناصر الدين الطوسي المتأثر بالفارابي بشدة راجع:

Tusi (N.), The Nasirean Ethics, tr. De Wickens, Londres, Allen and Unwin, 1964, pp. 191-192.

(٥٥) Cf. Corbin (H.), op. cit., p. 338.

وإذا كانت المدينة الفاسقة على هذا الأساس تعتبر لدى الفلاسفة المسلمين، كما لدى أفلاطون، هي المدينة **الجاهلة**، فإن المفهوم الإلهي للمعرفة يرفض الدعوى الأفلاطونية إلى حكم **الصفوة** التي تترك للحكيم إدارة الدولة، والذي يجعل من الطاعة السياسية إذعاناً سلبياً يماثل إذعان المريض أمام طبيبه. إن جزءاً هاماً من أعمال هؤلاء الفلاسفة يتجه بوضوح ضد هذا المفهوم الأفلاطوني للسلطة والذي يتعدى في نفس الوقت على مبدأ المساواة بين المؤمنين، وعلى التزامهم بمعرفة القانون الإلهي وبتجاوز حالة جهلهم. وهكذا تمنح مدينة **الفارابي** أو مدينة **الطوسي الشيعي** مكاناً لمجهود الإقناع والتعليم السياسي وكذلك للسعي نحو **إجماع** أعضاء المدينة، الأمر الذي يعكس **تضامن الأمة**(٥٦). ولا تختص هذه النقطة الأساسية بالفلسفة اليونانية الإسلامية وحدها، لكنها توجد أيضاً في مجمل النظرية السياسية الإسلامية والتي تضفي على بنيان العمل السياسي مدلول العمل النابع من الإيمان، وبالتالي من تعبئة واعية وإجماعية.

ويقترن هذا التباين عن العقلانية الأفلاطونية بنقد لفكرة الطبيعة، وعلى وجه التحديد لفكرة **النظام الطبيعي**. وإذا كان الفارابي يُقرّ بالفرضية الأفلاطونية الخاصة بالتكامل الطبيعي والضروري بين البشر أنفسهم، إلا أنه لا يتصور هذه الفرضية إلا باعتبارها مثلاً أعلى يتجه إليه البشر لكنه يواجه في الواقع الفشل الدائم. وإننا نجد هنا زَلْقاً مشتقاً من إحلال مثال أعلى إلهي محل مثال أعلى إنساني: ولأن المدينة الكاملة هي مدينة الله وليست مدينة البشر، فإنها تتأثر دائماً «بالحدود» الدالة على الطبيعة الإنسانية. وعلى هذا فإنها تجد نفسها مهددة دائماً بالفناء، وهو خطر يجب أن تتجنبه ببذل جهود مستمرة للعودة إلى شرع الله(٥٧). ومع ذلك، وبما أن الأمر يتعلق بجهود تصطدم دائماً **بنواقص** الطبيعة الإنسانية، فإنه يجب على المدينة أن تحمي ذاتها بذاتها عن طريق الحلول **التجريبية** التي تمليها **الضرورة** وحدها، والتي تظل خارج أي استناد إلى الشرعية وإلى فكرة العدالة الإلهية.

---

(٥٦) Tusi (N.), op. cit., p. 216.

(٥٧) حول فكرة الحدود الفلسفية الإسلامية، راجع:
Akroun (M.), «Religion et société l'exemple de l'islam», Studia islamica, LV, 1982, p. 9.

وهكذا يجب فهم هذا المفهوم **الثنائي** للربط الاجتماعي الذي يتضح عند الفارابي أو الطوسي مثلاً، والذي يميز بين التضامن **الطبيعي** الذي يوحد البشر وفقاً للرؤية الأفلاطونية، أو وفقاً للمثل الأعلى الجماعي الخاص بالأمة، وبين التضامن **الاصطناعي** الذي يضطر البشر إلى قبوله في مواجهة أخطار فناء المدينة والذي تنظمه العدالة الإنسانية(٥٨). وعلى الأرجح أن هذه الرؤية قد لعبت دوراً هاماً في بنيان ثقافة سياسية إسلامية، وهي رؤية موزعة بين سلطة سياسية **شرعية** من ناحية، لكنها متشددة للغاية بالقياس إلى مواطن الضعف الإنسانية، وبين سلطة **ضرورية** من ناحية أخرى لكنها عارية من كل أساس شرعي: ألا تعبر هذه الرؤية عن واقع تاريخ الدولة الإسلامية التي كان يسودها توتر دائم بين المثل الأعلى للوحدة التي تصبو إليها بحكم عقيدتها، ودعوتها العالمية، وبين دوام المنازعات التي تقسم عالم القبائل، والمُكوَّن من عدد لا متناهي من جزر المقاومة الجماعية؟ إن هذه **الفجوة** هي مصدر **التوتر الدائم** الذي قام **ابن خلدون** بتحليله فيما بعد، بأنه بين النظام الجماعي القبائلي المتكامل لكنه متجزيء ومتفرد، وبين الدولة التي يواجه طموحها الكلّي فشلاً دائماً بسبب المقاومات الجماعية. إن ظهور هذا التوتر تدريجياً بين النظام الأمثل والنظام الضروري يغذي **التطلع** إلى الوحدة كما أنه يتسبب في **إحباطاتها**.

وتتكافل القراءة الإسلامية لأعمال أفلاطون مع مجمل ثقافة خاصة بالحيز السياسي تمت صياغتها خلال عهود الإمبراطورية الإسلامية؛ وعلى ذلك فهي تتباين كثيراً عن الأنماط الغربية لإعادة اكتشاف الفلسفة الإغريقية. إن المجادلات التي سادت العصور الأولى للدول الإسلامية، والتي تبلورت حول **العقل**، قد تناولت **نفعية** العقل، وبخاصة قدرته على المعاونة على **معرفة الوحي**، أكثر من مناقشة فرضية جعل العقل وسيلة **مستقلة** للوصول إلى إدراك الواقع، وإلى تحديد العمل العادل. لم يذهب أي تيار إسلامي، سواء عند الفلاسفة أو عند علماء الكلام، إلى حد تأييد هذه الفرضية الأخيرة التي هي مصدر نشأة الفكر الغربي الحديث.

وعلى العكس دار الجدل كله حول ماهية دلالة تبعية العقل الإنساني

---

(٥٨) Tusi (N.), op. cit., pp. 190-191.

بالنسبة للوحي. إن علم الكلام الإسلامي كله يلتقي في الواقع مع الفرضية الثنائية القائلة بأن العقل لا يستطيع الحلول محل الحقيقة الموحى بها، وبأنه لا يمكن إلا أن يكون منهجاً يسمح بالوصول إلى هذه الحقيقة(٥٩). وينقسم علم الكلام حول مضمون هذا المنهج ووظيفته. إن مذهب المعتزلة الذي ظهر في القرن الثامن الميلادي، والذي يعرف عامة بأنه التيار «العقلاني» للإسلام تتبدى خاصيته في تمييزه بين مستويين في معرفة القرآن: المعنى اللفظي الذي يمكن للجميع إدراكه، ثم المعنى الخفي الذي يمكن إدراكه باستخدام العقل من جانب العلماء وحدهم، ووفقاً لأساليب تتيح لهؤلاء هامشاً كبيراً للتفسير. وقد ازداد تدعيم هذا التسامح بفرضية القرآن المخلوق المقترنة به والتي تؤكد فكرة أنه يجب وضع صيغة التعبير عن قول الله في إطارها الزمني، وبالتالي لا يمكن اعتبارها ثابتة، حيث أن وحي الخالق يمكن أن يجد صِيَغاً أخرى في سياقات أخرى(٦٠). وقد حارب المذهب الحنبلي بشدة جميع هذه المقولات، التي قابلها بطهارة التراث الديني الذي يكفي ذاته بذاته، كما عارضها بدرجة أقل مذهب الأشاعرة الذي لم يدحض البرهان العقلي باعتباره بدعة إلا أنه اعتبر العقل ضعيفاً للغاية لدرجة لا يصلح معها لأن يكون معياراً في مجال العقيدة(٦١). وإذا كان القرآن بالنسبة للحنابلة غير مخلوق وأزلياً، فإنه بالنسبة للأشاعرة مخلوق وغير مخلوق، وهو موقف يفتح باباً ضيقاً للتجديد.

وبصفة عامة كان نزوع الإسلام نحو التجديد محكوماً بدقة بمثل هذا الجدل؛ ولا نندهش حين نرى انبعاث هذا الجدل مرة أخرى في القرن التاسع عشر حين وجدت مجتمعات العالم الإسلامي نفسها في مواجهة مع التحديث الغربي. ومن الأمور ذات المغزى أن عالماً مثل محمد عبده خضع في أحد الأوقات لإغراء تبني فرضية «القرآن المخلوق»، بهدف تحديث معايير وممارسات كانت تعتبر حتى ذلك الوقت مقدسة ولا تُمس(٦٢). وعلى

(٥٩) Lambton (A.K.), op. cit., p. 69 et Corbin (H.), op. cit., pp. 152-153.

(٦٠) حول أهمية هذا الموضوع، راجع: Watt (M.), op. cit., p. 88.

(٦١) Corbin (H.), op. cit., p. 165.

(٦٢) Hourani (A.), Arabic Thought in the Liberal Age, Londres, Oxford University Press, 1962, p. 142; et Anwati (G.C.), Borrmans (M.), Tendances et courants de l'islam arabe contemporain, Munich; Kaiser, Paris, Maisonneuve, 1982, p. 55.

كل حال إذا ما كانت فكرة العدالة قابلة للتعديل فإن هذا التعديل ليس هو من صنع إرادة إنسانية، لكنه يظل مرتبطاً بمعرفة إنسانية للإرادة الإلهية؛ وإذا ما تم خلق قانون جديد فهو ليس نتاجاً لمبادأة إنسانية، لكنه يعود ببساطة إلى قدرة الإنسان على تجويد معرفته بالعلوم الدينية، أو، عند الضرورة القصوى، يعود إلى فكرة أن تفسير الوحي يتغير وفقاً للظروف. إن الدور المحوري لهذا التفسير، ولعلاقته بمعطيات كل عصر هو المصدر الأساسي في الثقافة الإسلامية لسلطة العالِـم الفعَّالة. وإنه يسمح في نفس الوقت بتقييم تطور الفكر الإسلامي وطريقته في تحديد بنيان الحيز السياسي، وذلك تبعاً لتغير المجازفات.

وعلى ضوء وجهة النظر هذه يجدر إعادة اكتشاف أعمال ثلاثة من المؤلفين المسلمين في مواجهة ثلاثة مواقف مختلفة. يمكن أولاً تقييم مساهمات **الموردي** (توفي عام ١٠٥٨)، خاصة مؤلفه «**الأحكام السلطانية**»، في سياق المنافسة بين الخلفاء العباسيين وبين الأمراء البويهيين الذين كانوا ينتزعون السلطة الفعلية تدريجياً[٦٣]. في مواجهة هذه الحالة الواقعية يقوم الماوردي بمعارضة سلطة الأمراء التي قد تؤدي إلى بناء سلطة سياسية مستقلة، مؤيداً دوام مؤسسة الخلافة. ويستند الموردي في دعواه إلى الوحي، ويؤسس سلطة مؤسسة الخلافة على الدين. ويتم تصور الخليفة حينذاك لا باعتباره ممثلاً للخالق ـ المفهوم الذي يتعارض مع فكرة أن الله لم يتخل عن جزء من سلطته إلى البشر ـ ولكن باعتباره خليفة للرسول. في الواقع أن مجمل البرهان الذي يقدمه الموردي مشتق من إشكالية وظيفية: فالخليفة ضروري حتى يكون نظام المدينة السياسي منبثقاً عن الدين الصحيح، وحتى يظل متطابقاً مع الحقيقة المنزَّلة. وكذلك يتم تصور صلاحيات الخليفة وفقاً لاحتياجات الدين أساساً: حفظ وحماية أصول الدين، وحماية دار الإسلام، وقيادة الجهاد، وتنظيم الصوم والصلاة والحج، وكذلك تحقيق العدالة والأمن وأخيراً إدارة المال. إنها صلاحيات وردت في الشريعة؛ ويجب أن تكون ممارستها متطابقة مع إرادة الله، ولا تترك للخليفة أية صلاحية لتحديد وظائفه، ولا أية سلطة في تبني شرائع

---

(٦٣) الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية Lambton (A.K.), op. cit., p. 9.

جديدة أو بالأحرى أية عقائد جديدة. ونجد الوضع هنا يختلف كثيراً عن **الصلاحية التشريعية** الممنوحة للملك المسيحي أو **العصمة** الممنوحة للبابا. إن التغيير الطفيف الذي أدخله الماوردي يعود إلى حجة **الضرورة** التي تتيح للخليفة حق التنظيم عن طريق «**السياسة**» وحق تفويض الوزير أو القاضي ببعض سلطاته. ومع ذلك فإنه في كلتا الحالتين لا توجد في جملة بنيان الماوردي النظري فكرة قيام حيز سياسي **مستقل**: ولا يتم الاعتراف بسلطة الإلزام إلا باشتقاقها من سلطة الخليفة ولا يمكن قيام إلزام سياسي إلا إذا أخذ في الاعتبار أولاً مختلف الفرائض الملزمة للمؤمن[٦٤].

إن مسار **أبو حامد الغزالي** (١٠٥٨ ـ ١١١١) الفكري يزيد من وضوح الأمر[٦٥]. إنه فيلسوف، وعالم ديني، وأستاذ بالمدرسة النظامية ببغداد، وقد أكمل حياته في التصوف، وقام في مؤلفه «**تهافت الفلاسفة**» بنقد للإفراط في اتخاذ العقل وسيلة لبلوغ الحقيقة، وبالتذكير بسمو التنزيل. وقد شهد المؤلف في عصره إنقلاباً سياسياً هاماً ارتبط بالفتح التركي وبقيام السلطنة السلجوقية. وهكذا وجد نفسه مضطراً إلى الاختيار بين الدفاع عن الخلافة التقليدية ـ والتي انحاز إليها الماوردي سابقاً ـ وبين حماية النظام الوليد وبخاصة حكامه العسكر المشتبه في أمرهم من ناحية مراعاة شرع الله[٦٦].

لكن الغزالي يتخذ موقفاً واضحاً: إن نظاماً سيئاً بل وظالماً **أفضل** من الفوضى والإضطراب[٦٧]. إن **الأمن والسلام** شرطان أساسيان لسعادة البشر ولتحقيق سلامتهم. وإذا كانت السلطة تتضح من غاياتها قبل طبيعتها أو منشئها، فإن وظيفتها في حماية الدين تقتضي أولاً حماية النظام، وعلى هذا يجب أن تكون الطاعة أولاً لذلك الذي يملك السلطة[٦٨]. وكان الغزالي بذلك هو **أول** من قام بتنظيم طريقة في مثل هذا الوضوح للمقابلة بين الشرعي والضروري، بين «حكم السلطة» الذي يتولاه الخليفة و«حكم القوة» الذي يتولاه السلطان السلجوقي، بين طاعة تستند إلى الشرعية، وطاعة تستند

(٦٤) Cf. Sanhoury (A.), Le Califat, Paris, Geuthner, 1926, p. 138 et suiv.; Gardet (L.), La Cité musulmane, Paris, Vrin, 1976, p. 155 et suiv.; Lambton (A.K.), op. cit., p. 83 et suiv.

(٦٥) Cf. surtout Laoust (H.), La Politique de Ghazāli. Paris, Geuthner, 1970.

(٦٦) Lambton (A.K.), op. cit., p. 109.

(٦٧) Laoust (H.), op. cit., p. 368.

(٦٨) Ibid., p. 377.

إلى مبدأ الضرورة. ويتناول الغزالي موضوع الفرض الذي يتطلب في بعض الظروف الخضوع الكامل للأوامر العادلة وحدها، فيقول ما معناه: «هل يجب علينا الامتناع عن تنفيذ القانون؟ هل نعزل القضاة؟ هل نتخلى عن كل سلطة عارية من القيم، ونتوقف عن الزواج، وننادي بأن أفعال الذين يتولون المراكز العليا باطلة تماماً ونترك الشعب يعيش في الحرام؟ أم نستمر في الإعتراف بأن ما هو فاقد للحياة موجود حقيقي وأن جميع أفعال السلطة صحيحة بسبب الظروف والضرورات الراهنة؟[٦٩]».

إن الغزالي يسجل هنا لحظة هامة في تاريخ العمل السياسي في الإسلام. إن خشية حدوث فتنة، والالتزام الصارم بالصيغة الإسلامية الخاصة بالشرعية يؤديان إلى تصور الحيز السياسي أولاً وفق تسلسل تراتبي للشرور يجعل من الظلم شراً أهون من الفوضى. وأننا نجد مثل هذا النوع من التفضيل في بعض اتجاهات المسيحية **البروتستانتية**، ولكنه غير موجود على الإطلاق في المسيحية **الرومانية**. وينطوي هذا التفضيل أولاً على إنكار حق المقاومة، ولكنه يؤدي بصفة خاصة إلى **تجديد** منهجي عميق: ماهو موجود لا يمكن إلا أن يكون متوافقاً مع إرادة الله؛ وبناء على ذلك لا يتم تحليل السلطة تبعاً لمنشئها الذي لا يهتم به الغزالي كثيراً. بل وفقاً **لغايتها**. والحال أن هذه الغاية **ثنائية**: تأمين النظام ثم حماية الدين؛ ومن المستحيل حماية الدين إلا بعد تأمين النظام أولاً. وبناءً عليه يجب على السلطة أن توجد أولاً لكي تكون شرعية، ويجب على البشر طاعتها، كما يجب على الخلفاء والحكام احترام شرع الله وذلك تحت رقابة العلماء[٧٠]. إن هناك مجموعة فعالة من الفرص المتاحة **للحاكم** لكي يفرض نظامه، **وللعلماء** لكي يدعمون دورهم، **وللرعايا** لكي يناوبوا بين الطاعة والمنازعة، كما أن هناك نذيراً لما سوف يحدث من مواجهة بين **سلطة** تحديثية تتذرع بالضرورة، وبين حركة اجتماعية معارضة تحصل على قدرتها التعبوية من دعوة العودة إلى شرع الله.

أما الشخصية الثالثة البارزة فهي **ابن تيمية** الذي واجه الحروب الصليبية، بل وأيضاً نتائج الغزو المغولي، أي قيام سلطة جديدة اعتنقت

---

(٦٩) نقلاً عن: Grunebaum (G.E. von), L'Islam medieval, Paris, Payot, 1962, p. 378.

(٧٠) Laoust (H.), op. cit., p. 378.

الإسلام أساساً بسبب انتهازية سياسية، وهي أمور أثارت جدلاً حاداً كان الغزالي قد سبق وشارك في مثيله(٧١). وفي ظل هذه الظروف يتناول ابن تيمية في مؤلفه «**السياسة الشرعية**» التعارض بين الضرورة والشرعية، مشيراً إلى ظهور سلطة سياسية متمايزة، وتسلسل رئاسي هو أمر يتوافق مع الحاجة إلى **النظام** الذي يجب أن يؤخذ في الحسبان(٧٢).

ومع ذلك فإن مجمل أعمال ابن تيمية تتضمن إظهار أنه من واجب الحاكم، كما أنه من واجب العالم **تحويل** هذه السلطة الواقعية إلى سلطة **شرعية** وذلك ببذل الجهد لإحياء شرع الله(٧٣). وسيكون هذا التحويل إلى الشرعية أكثر صحة كلما كان أكثر دقة في مراعاة قول الله، وينتهي الأمر إلى اختلاف ابن تيمية مع الأشاعرة الذين يعطون قيمة للتفسير الشخصي للنصوص. وقد انتقد ابن تيمية القانون الصادر من منبع لا ديني [السياسة]، والذي يصدره جنكيزخان وخلفاؤه: وإذا كان النظام ضرورياً، إلا أنه يجب أن يكون أيضاً متطابقاً مع الشرع المنزل وألا يكون ذريعة لإدخال قوانين مختلفة. وهكذا ـ كما يلاحظ لاوست Laoust ـ فإن هذا الموقف المتشدد الذي اتخذه ابن تيمية في سياق مضطرب للغاية يمثل مرجعاً للحركات **الإحيائية** التي تكونت ـ ولا تزال تتكون ـ في فترات الأزمات مثل تلك التي شهدها القرنان التاسع عشر والعشرون عند انحلال الدولة العثمانية وظهور الحركة **الوهابية** التي حصلت على هويتها من العودة إلى التقليد الحرفي الموروث(٧٤).

وهكذا يتضح أنه منذ القرون الأولى للدولة الإسلامية ظهرت **ثلاثة** أنماط من السلوك في مواجهة الإنشقاق بين سلطة **واقعية**، وسلطة **مثالية**: **أولاً** مساندة سلطة الحاكم على أساس حجة الضرورة وحدها، مع المخاطرة بالتخلي عن الشرعية لصالح الحركات المنازِعة؛ ثم الدعوة إلى التجديد باللجوء إلى أداة العقل، مع جميع التوترات التي يمكن أن تنبثق عنها والتي

---

(٧١) Cf. Le Traité de droit publique d'Ibn Taimiyya, traduit et annoté par H. Laoust, Institut français de Damas, Beyrouth, 1948.

(٧٢) Ibid., p. 172.

(٧٣) Introduction de Laoust (H.), ibid., p. XII.

(٧٤) Ibid., p. XLII; Kepel (G.), «L'Égypte d'aujourd'hui: movement islamiste et tradition savante», Annales, economies, societies, civilizations, 4, 1984, pp. 667-680.

تقصر هذه الصيغة على مبادأة من جانب مفكرين ظلوا أقلية؛ والنمط **الثالث** هو تجاوز مثل هذه التوترات والمنازعات عن طريق إحياء التقليد الموروث والذي يتجه نحو موازنة التجديد وإضفاء الشرعية عليه لكونه ضرورياً، ونحو تعيين حدود الطاعة الواجبة للحاكم الذي لا يلتزم كلية بنموذج المدينة المثالية. ويبدو أن هذا هو مغزى «الانزلاق» الذي حدث بدءاً من الماوردي وحتى ابن تيمية؛ وهذا هو علة تكرار حدوث «إعادة توازن» لصالح التقليد الموروث[٧٥]. ونعتقد أننا نفطن هنا إلى أحد العناصر الرئيسية للثقافة الإسلامية التي تلجأ إلى الإكثار من اللجوء إلى المراجع السلفية حين تجد نفسها تواجه معطيات جديدة. ولم يكن الأمر بالأمس، كما هو اليوم، يهدف إلى رفض أو تجنب التجديد، بل إلى جعله ممكناً وذلك باللجوء إلى ممارسة تعويضية.

(٧٥) الجزء الثالث من هذا الكتاب.

الفصل الثاني

الهيمنة التدريجية للتحديث السياسي الغربي

إن التحديث الغربي الذي يتم تصوره استناداً إلى ثقافة مشتركة، وإلى وَحْدة في الزمان ـ الخروج من القرون الوسطى ـ، وإلى وَحْدَة فِعْل ـ بناء مركز حكومي متجاوزاً تفسخ علاقات السلطة الإقطاعية ـ قد أقام هيمنته أولاً على علاقات سيطرة توطدت بثبات، بل وفي نفس الوقت على حجة الأسبقية الزمنية التي جعلت منه النموذج الوحيد الذي يتم تقليده أو رفضه. ولا غنى عن ربط هاتين الحجتين، حيث أن علاقات السيطرة في الواقع هي التي أضفت معنى الأسبقية الزمنية على هذا النموذج الذي أقيم في القرن التاسع عشر باعتباره المرجع الوحيد الإلزامي للتنمية.

غير أن التحديث الغربي يتسلح أيضاً من مصدر جديد: إنه يتسلح من وحدته ومن تنوعه من خلال منجزات عديدة ملموسة، يرتبط كل منها بممارسات مختلفة. وقد أدى هذا التنوع إلى تدعيم الهيمنة الأوروبية من الداخل بفضل مبادلات تتم بين مختلف النماذج، كما أنه زاد من قوتها في الخارج بسبب تعددها الظاهر. فالتقابلات بين نموذج إنجليزي ونموذج قاري أوروبي، أو بين نموذج أوروبي غربي ونموذج أوروبي شرقي، أو بين عالم الإصلاح الديني أو الإصلاح المضاد، ليست فقط تقابلات تحليلية تسمح بمعرفة حصة كل من العام والخاص، ولكنها أيضاً تجسيد لإيقاع وتواتر بنيان مفهوم التحديث ذاته.

التحديث السياسي الغربي بين الوحدة والتعدد

التحديث والتمثيل في البنيان الإنجليزي للحيز السياسي

يجب فهم ابتكار النظام السياسي في إنجلترا وتحليله في سياق المسيحية الثقافي، كما أن تعديلاته تعود أساساً إلى طبيعة المجازفات التي حددت

هوية العصور الوسطى الإنجليزية ـ النورماندية. وفي هذا النظام نلتقي مع علاقة تضاد ثلاثية تواجه بين الحاكم، والسادة الإقطاعيين، والكنيسة، وهي نفس العلاقة التي كانت قائمة في القارة الأوروبية والتي أدت تفاعلاتها إلى تحديد حدود الحيز السياسي تدريجياً. ومع ذلك فإنه ليس للمثلث نفس الشكل عبر المانش: إن المسافة التي تفصل بين الملك والسادة الإقطاعيين في إنجلترا، والتي كانت أقل من مثيلتها في ممالك أوروبا القارية، قد ساعدت وفي نفس الوقت عَجَّلت من بناء المركز، إذ سرعان ما أدت إلى طرح مسألة التمثيل، وإلى ترسيخ العلاقة بين المجالين الديني والسياسي باعتبارها عنصراً حاسماً في بناء شرعية ملكية[١]. وكانت الدولة تقليدياً ضعيفة للغاية في إنجلترا، الأمر الذي جعل المركز فيها قوياً منذ زمن مبكر وأدى بالحيز السياسي إلى الاستناد على التاج أكثر من استناده إلى أداة بيروقراطية أو إلى قانون خاص[٢]. ولهذا تطابق بنيان نظام سياسي حديث في إنجلتراً منذ وقت مبكر، مع تحديد نموذج للشرعية يهدف إلى تقييد الاستبدادية الملكية. وبما أن الحيز الديني بقي هو الأكثر استقلالية في مواجهة الحيز السياسي، فإنه كان يتم تحديد هذا النموذج بالنسبة له، عن طريق تنظيم إستراتيجيات التحالفات التي عبرت عنها دساتير كلارندون، ثم تأسيس الكنيسة الأنجليكانية[*]، فالثورة البوريتانية [الصفوية البروتستانتية]. وفي الواقع يعود التغلغل المتبادل الذي حدث تدريجياً بين الحيزين الديني والسياسي إلى إستراتيجية رجال دنيويين كالملك، والإقطاعيين، والبرلمانيين أو رجال القانون الذين لم يتمكنوا من الحصول على المصادر والوسائل اللازمة لإتمام بناء شرعيتهم الخاصة إلا من الكنيسة.

وقد أدى الغزو النورماندي إلى استيراد مجتمع إقطاعي إلى إنجلترا، حافظ مع ذلك على خصوصيته، وذلك بتجنب إنشاء تراتب هرمي من علاقات التبعية الأمر الذي كان سيؤدي إلى فصل الملك عن السادة النبلاء،

---

(١) Cf. notamment Petit-Dutaillis (C.), La Monarchie féodale en France et en Angleterre, Paris, Albin Michel, 1971, pp. 66-67.

(٢) Cf. Badie (B.), Birnbaum (P.), Sociologie de l'État, Paris, Grasset, 1979, p. 217 et suiv.

(*) الأنجليكانية anglicanisme المذهب الديني الرسمي في إنجلترا منذ عهد الملكة إليزابيث الأولى [١٥٥٨ ـ ١٦٠٣] وذلك بعد قطيعة والدها الملك هنري الثامن مع روما ـ المترجم.

وإلى تكون مجالات سياسية مستقلة تقاوم بناء مركز للسلطة كما حدث في فرنسا. إن سلطة مماثلة لسلطة الملك الإنجليزي **هنري بلانتاجينيت** في القرن الثاني عشر، كان لا يمكن تصور وجودها في القارة الأوروبية، على أن هذه المحافظة على مَلَكية قوية تتمتع باعتراف شامل قد ساهمت في إضفاء معنى فريد على الحيز السياسي. وذلك أولاً بربطه بطريقة مميزة مع فكرة **التاج** التي تستند إلى مفهوم «**المركز المُنَسِّق**» بعيداً عن المنازعات بل وبعيداً عن بنيان الدولة. وقد وضحت هذه الفكرة بصفة خاصة في تنظيم العلاقات بين الملك السيد والإقطاعي، وفي ممارسة **التمثيل** المشتق منها منذ زمن مبكر للغاية، والذي أكمل تكوين المعنى الخاص الذي يحمله الحيز السياسي في إنجلترا.

ومن المغالاة نفي وجود أية مقاومة من جانب السادة أصحاب الإقطاعيات، أو منح هؤلاء أهمية أو صورة تشبه تلك التي طبعت البنيان الفرنسي للتحديث. إن تكون ثقافة قانونية خاصة بالقانون العام **common law** تدريجياً بعد الغزو النورماندي يبين هذا التفاعل بوضوح شديد. لقد استخدمت السلطة السياسية الملكية كل قوتها وشرعيتها لبناء **قانون عام** يسري في جميع أنحاء إنجلترا، وهو مسلك لا نجد له نظيراً في القارة الأوروبية، حيث تم فيما بعد اكتشاف **القانون الروماني** بمبادأة من رجال القانون ومن الجامعات. وقد قام الملك من أجل ذلك بإحلال محاكمه مكان محاكم السادة أصحاب الإقطاعيات، لكنه ظل لأمد طويل يقتصر صلاحياتها على الشؤون المالية والعقارية وحدها، مقيماً بذلك تقسيماً للعمل بين المحاكم الملكية ومحاكم السادة النبلاء. ومن الأمور ذات الدلالة الهامة أن هذه المحاكم الملكية لم تفرض نفسها على أنها أدوات للاستبدادية الملكية، بل قامت تدريجياً بوضع فقه قضائي يحمي النبلاء ويصون ممتلكاتهم العقارية، الأمر الذي سرعان ما أدى إلى **تفكيك** النظام الإقطاعي. حيث أنه منذ القرن الثالث عشر أصبحت ملكية الأراضي فردية قانوناً، كما **تفرد** سوق الأراضي، وتم الإعتراف للفرد بالحرية في **الوصية**، الأمر الذي عجَّل من تكوين أسر مجزأة[٣]. **وهكذا سرعان ما قام النظام القضائي الإنجليزي الذي وضعه المركز بفرض نفسه كعامل لبناء مجتمع مدني ذي طابع فردي.**

---

(٣) MacFarlane (A.), op. cit., p. 121 et suiv., 140 et suiv.

ويتحدد هذا التقسيم للمهام بين التاج المعترف له بدوره المركزي، وبين **الأرستوقراطية** التي تولت أعباء الوظائف السياسية للحكومة المحلية local government البعيدة عن المركز، وخاصة إقامة برلمان مهمته تمثيل الأرستوقراطية لدى المركز. كما يعترف الميثاق الأعظم [**الماجنا كارتا**] بوجود المجتمع المدني على أنه «مانح للحرية إلى جميع رجال المملكة الأحرار وإلى ورثتهم بصفة أبدية[٤]». إنهم رجال أحرار تقابلهم الامتيازات القانونية والبوليسية والعسكرية الممنوحة للمركز ولكن في حدود معينة. إنهم رجال أحرار من حقهم «الموافقة على فرض الضرائب» عن طريق ممثلهم.

وعلى الأرجح أنه من خلال هذا المنظور تفحص بيرك Burke [كاتب وخطيب إنجليزي] المجتمع السياسي الإنجليزي بوصفه «عشيرة»، أكثر مما هو شخصية قانونية، فإن السلطة السياسية فرضت نفسها كأحد عناصر الهيئة الإجتماعية وليست تجسيداـ للمجتمع بأكمله. وقد تكون الحيز السياسي في إنجلترا، عن طريق نسج الروابط تدريجياً مع المجتمع وليس بإنغلاقه داخل حيزه الخاص؛ كما أنه تكونت تدريجياً نظرية سياسية خاصة بالتمثيل، ثم نظرية سياسية نفعية تحد بوضوح أكثر من طموحات وصلاحيات المركز. ويستنبط رجل القانون الانجليزي **فورتسكيو** Fortescue مضمون هذا التطور بوضوح على مستوى امتيازات الملك حين يتحدث عن ملكية «**مقيدة ومطلقة**» لمقابلتها «**بالاستبدادية**» الفرنسية[٥].

وإذا كانت القيود قد فُرضت على المركز في سياق علاقات ضعيفة التنازع بين المركز والطرف، فإنه تم صياغتها بصفة خاصة بفضل تنظيم الرابطة بين الحيزين السياسي والديني. كانت المقاومة ضد المركز السياسي الإنجليزي ـ النورماندي تعود إلى قوة الكنيسة ومواردها التنظيمية أكثر من تأثير نظام إقطاعي محدود للغاية. وكانت العقبة الحقيقية أمام استبدادية الملك **وليم الأحمر** هي تصميم القديس **أنسلم** أسقف كانتربري على ألا يؤدي يمين الولاء له. وقد انتهى أول خلاف هام في العلاقات بين الكنيسة

---

(٤) McKechnie (W.S.), Magna Carta, New York, B. Franklin, 1914; Petit-Dutaillis (C.), op. cit., p. 320.

(٥) Morris (C.), Political Thought in England. Tyndale to Hooker, Oxford University Press, Londres, 1953, p. 10.

والمركز السياسي، **بفشل** مطلب الملك بأن يتقيد رجال الدين بتبعيتهم للسلطة الدنيوية(٦).

ونجد نفس المجازفة مع **دساتير كلارندون** (يناير ١١٦٤) التي كانت تسعى إلى إدخال الحيز الديني في المملكة، بل في الحيز السياسي حيث أنها كانت تقضي ليس بمحاكمة رجال الدين فحسب، بل وأيضاً بعدم مغادرة الأساقفة للبلاد، ولا حتى الإستئناف لدى روما إلا بعد حصولهم على إذن من الملك باعتبارهم من توابعه. وكان هذا طموحاً قوياً للغاية لا يقل عن طموح الإمبراطور الجرماني، وقد أدى إلى مواجهة الملك لمعارضة مزدوجة من جانب روما، ومن جانب توماس بيكيت أسقف كانتربري(٧). ويعتبر هذا الطموح بداية لفكر سياسي لم يستطيع الملك الفرنسي **فيليب لوبل** فيما بعد، تحقيق أهدافه الأكثر اعتدالاً في القارة الأوروبية. كما أنه طموح يستهل سلسلة أفعال مألوفة في التاريخ الإنكليزي، كانت تنتهي بانتصار من جانب الكنيسة أو الملك أو ممثلي المجتمع المدني، وذلك بنجاح أحدهم في عقد تحالف مع الطرف الآخر لعزل الطرف الثالث. وقد أدت دساتير كلارندون إلى **زيادة تهميش** كنيسة إنجلترا إذ أنها عاونت النبلاء الذين كانوا يعانون من استقلال رجال الدين في مقاطعاتهم.

ومع ذلك لم يكتب لهذه الأفعال الدوام، لا سيما وأن كنيسة إنجلترا بدت بأنها المقاومة الوحيدة ذات الشأن ضد الاستبدادية الملكية. إن هذه المقاومة لم تنتعش من مواقف القديس توماس بيكيت والقديس أنسلم فحسب، بل وأيضاً من خلال مؤلف الأسقف الفيلسوف **ان دي سالسبوري** ١١٥٩ (Politicratus) الذي يقدم رؤية عن الجسم السياسي تتميز بطابعها العضوي الصرف، إذ الملك رأسه والدين روحه مصدر جميع المبادرات(٨). إن هذا المفهوم الخاص بدور الملك يتسم بالغموض: إذ يتمنى المؤلف أن يكون الملك **قوياً** لكي يفرض احترام القانون الإلهي، لكن من غير المسموح

---

(٦) Dufourcq (A.), Histoire Moderne de l'èglise, t. VI, «Le Christianisme et l'organisation féodale, 1049-1294»,Paris, Plon, 1932, pp. 48-49.

(٧) Petit-Dutaillis (C.), op,cit., p. 145 et suiv.; Cheney (C.R.), From Becket to Langton, English Church Government, Manchester, 1956.

(٨) Carlyle (A.J.), op, cit., op., p. 331 et suiv.

له بأن يكون مستبداً لأنه بذلك يرتكب خطيئة ضد الله أو الدين. ويرى ان دي سالسبوري أنه يتعين في هذه الحالة خلع الملك عن عرشه أو قتله. وتبين هذه النظرية المسيحية نطاق الحد الذي يعتزم الدين والكنيسة وضعه أمام الاستبداد الملكي، وهو أمر ليس له نظير في اللاهوت الفرنسي؛ كما أنها تكون عقيدة تولى الإنجليز كما يقول بيتي - دوتاييس، «تطبيقها فيما بعد[٩]».

ونجد هذه الوظيفة المسندة إلى الكنيسة بتحديد السلطة الملكية، وحيز شرعيتها في صياغة الماجنا كارتا [الميثاق الأعظم] التي وضعت على أساس التحالف بين النبلاء ورجال الدين، والتي قدمت باعتبارها منحة من جانب الملك «بإلهام من الله، ومن أجل سلام روح الملك، وروح أجداده وأسلافه، ومن أجل تمجيد الله وتعظيم الكنيسة المقدسة وإصلاح مملكته». ويؤكد البند الأول من هذا الميثاق على حرية الكنيسة الانجليكانية، وحرية انتخاب رجال الدين، وحرية هؤلاء في الخروج من المملكة[١٠]. إن هذا المسار المتوافق إلى حد كبير مع فكر الأسقف الفيلسوف سالسبوري، والمتعارض مع الفكر الملهم لدساتير كلارندون، يمثل أحد العناصر الأساسية في التطور الإنجليزي، بمعنى ذلك التأرجح بين طموحات مركز لسلطة سلالية حاكمة تسعى إلى السيطرة على الحيز السياسي، وفقاً لتقاليدها التوحيدية بشدة، وبين طموحات الكنيسة المسيحية الرومانية من أجل تأمين استقلاليتها وفقاً لأعرافها الخاصة.

وقد أدى هذا السياق إلى تدعيم نفوذ الإصلاح الديني تدريجياً، وهو النفوذ الذي لقي التدعيم أيضاً من التوجه البراجماتي والفردي للثقافة القانونية الإنجليزية. ويتميز علم اللاهوت البروتستانتي من خلال المصلح الديني الألماني مارتن لوثر Luther، وخاصة من خلال المصلح الديني الفرنسي كالڤن Calvin، بمعارضة قوية للمؤسسات الوسيطة وخاصة الكنيسة، وبإدانة القانون الطبيعي الشرعي المنبثق عن العقل الإنساني، والمعتبر موازياً لفكرة العدالة الإلهية. إن كالڤن الذي يرفض التفكير في أية علاقات أخرى منتجة للشرعية غير تلك العلاقات القائمة مباشرة بين الله والإنسان، يؤكد أنه بعيداً

---

(٩) Op. cit., p. 123.

(١٠) Petit- Dutaillis (C.), op. cit., p. 320.

عن قانون الله لا يوجد سوى «تدنيس غير مقبول لما هو إلهي وللعدالة الحقيقية»[11]. إن اللاهوت البروتستنتي وهو يقضي بذلك على **ثنائية** الشرعيات فإنه يحمل رسالة **مزدوجة**: كل ما هو إنساني لا يرجع إلى مجال الشرعي ولكن إلى علاقة قوى ضرورية؛ ويجب على كل عمل سياسي لكي يكون **شرعياً**، أن يتجاوز المجال الإنساني ويصبو إلى إقامة مدينة الله.

هذا الوجوب المزدوج يندمج تماماً مع ممارسات السياسة الإنجليزية. إذ يرى الملك من وجهة نظره أن هذه الثنائية لا تتعلق بالتمييز بين الملك وبين الكاهن، بل بين الملك والله الأمر الذي يؤدي إلى تنصيب الملك **رئيساً للكنيسة** التي لا يمكنها بعد ذلك الإدعاء بالشرعية المستمدة من وظيفتها **كوسيط** بين الله والبشر[12]. وفي المقابل فإنها تمنح أولئك الذي يعارضون قانون الملك، إمكانية الانتساب إلى شرعية سامية وذلك بتصوير عملهم بأنه مستمد من **الإرادة الإلهية**، وبأنهم يسعون إلى إقامة مدينة الله على الأرض. إن البروتستانتية الإنجليزية لم تقم بخلق هذه المقولة المزدوجة، بقدر ما ترجمتها إلى الواقع الفعلي، الأمر الذي يوحي بوجود تجانس وتفاعل بين الثقافة الإنجليزية الخاصة بالحيز السياسي وبين تكون علم لاهوت سياسي أنجلو ـ ساكسوني.

وقد تبدى هذا النقل إلى الواقع الفعلي أولاً في إستراتيجية الملك **هنري الثامن** المرتبطة بطموحات القرون الوسطى في ضم سلطة الكنيسة، بمعنى تولي الملك رئاسة الكنيسة الإنجليكانية، وبأن يتولى الإدارة الفعلية للمنظمة الدينية التي فقدت أساس استقلاليتها. بل يوجد ما هو أكثر عمقاً من ذلك حيث أن بنيان المذهب الإنجليكاني يستند إلى الرؤية **الإلزابثية** للحيز السياسي، والتي تعتبر الملوك والحكام هم نواب الله المعينين للمحافظة على النظام والعدالة على الأرض. وفي الواقع فإن هذا المفهوم قريب للغاية من مفهوم ان دي سالسبوري وإنه يسعى إلى التوفيق بين القراءتين البروتستانيتين للحيز السياسي: تلك القراءة الخاصة بنظام **ضروري إمبريقياً** بسبب نقائض الإنسان الميّال للخطيئة؛ والقراءة الأخرى الخاصة بنظام حصل على شرعيته من **تطابقه مع قانون الله**.

(١١) Calvin (J.), L'Institution de la religion chrétienne, Paris, Société des Belles Lettres, 1939, t. I, p. 320.

(١٢) Morris (C.), op. cit., p. 34.

وقد تحققت هذه الشروط الأخيرة خلال عهد أسرة تيودور المالكة بفضل نموذجين من التحليل. أولاً التحليل الخاص بالكنيسة الأنجليكانية والذي يصور الملك، كما فعل ويتجيفت Whitgift، باعتباره ممثلاً لله، وبالتالي يصدر قوانين صالحة، وهو تحليل لا يصبغ على الملك صفة الطبيعة الإلهية، ولكن صفة نائب الله القانوني وهي صفة كافية. أما التحليل الثاني فهو خطاب **القضاة الرسميين** مثل **جون مانورد** John Manward الذين يصورون الملك بأنه حارس القانون، مفترضين بذلك ضرورة التضامن بين الملك والبرلمان لخلق وإحداث حيز للشرعية طالما أن الاتفاق بين هاتين المؤسستين لا بد وأن يعكس إرادة الله(١٣).

وفي هذا السياق كانت معارضة الكاثوليك بقيادة **اليسوعي بارسونز** Parsons، أو الكاردينال **بول** Pole، أو القديس **توماس مور** Thomas More، أو **وليم آلين** William Allen(١٤) ترتكز على نفس الحجة: لا يمكن خدمة المقاصد الدنيوية والمقاصد الدينية بواسطة نفس السلطة القضائية؛ ويدين توماس مور مؤلف «الطوبيا» المزج بين الدولة والكنيسة باعتباره متعارضاً مع الطبيعة. وبطريقة لا تخلو من المغزى، يدين الفكر الكاثوليكي الإنجليزي أسرة تيودور المالكة باسم شرعية الدولة، ويذكر الكاردينال بول بأنه يجب على الملك أن يعمل من خارج الكنيسة، وأن يحصل على شرعيته من احترام قانون طبيعي دنيوي خالص، يقوم بتعيين حدود مجاله الخاص(١٥). وهكذا تنقذ الكنيسة الكاثوليكية استقلالها الخاص، كما حدث في عهد البابا غريغوار السابع، وذلك بتأييد وجود مجال للدولة مستقل عن إرادة الله.

ومن ذلك فإن هذه الصيغة الإنجليزية والأنجليكانية للمشروعية غير قابلة للدوام إلا بشرطين: **الأول** عدم وجود نزاع داخل الكنيسة، **والثاني** هو التوافق بين الملك والبرلمان، وهما شرطان أساسيان أصابهما الذبول خاصة مع ظهور أسرة ستيوارت المالكة. إن ظهور نزاع داخل الكنيسة يعود إلى عداء **البوريتانيين**، الذي ازداد قوة في مواجهة تبعية الكنيسة للملك، لاسيما وأنهم ظلوا أقلية بين رجال الدين الإنجليز. وكلما فشلوا في محاولتهم

---

(١٣) John Manward, treaty on Forest Law, 1952, cite ibid., pp. 84-85.

(١٤) William Allen, Defense of the English Catholics, 1584.

(١٥) Morris (C.), op. cit., p. 43, 128 et suiv.

للسيطرة على الكنسية الأنجليكانية من داخلها، كلما أبرزوا في خطابهم أسبقية خدمة الله على خدمة الملك: ونجد هذا الإتجاه بوضوح لدى جلبي Gilby[١٦] أو جودمان Goodman[١٧]، ولكننا نجده بوضوح أكثر لدى جون بونيت John Ponet[١٨] الذي يؤكد أن أجساد ودماء الملوك لا تتحول إلى جسد ودم المسيح، وأنه ليس لهم سلطة إلا في نطاق حكمهم وفقاً لقانون الله. إنه من التجديف على الله الزعم بأن الله يريد الاستبداد لمعاقبة البشر. ويذكر بونيت بصفة خاصة أن الله منح البشر الوسائل لمقاومة التعسف. إن هذه الدعوى موجودة في رسالة بونيت «Traité» التي أعاد أعضاء البرلمان طبعها مرتين قبل الثورة بقليل[١٩].

فإنه بقيام البيوريتانيين بإعادة بناء الشرعية الدينية لتمييزها بوضوح عن إرادة الملك، كانوا يساعدون بلا قصد أعضاء البرلمان الذين كانت معارضتهم المتزايدة ضد أسرة ستيوارت قد قضت نهائياً على صيغة الشرعية التي استندت إليها الأسرة التيودورية. وكان البرلمانيون من جانبهم، بتحالفهم مع المحامين ورجال القانون من أمثال ادوارد كوكEdward Coke[٢٠]، ومع البيوريتانيين، ضد الاستبدادية الملكية، يقومون في نفس الوقت بتحديد نطاق التحالف بين المنتصرين في ثورة عام ١٦٤٠، ومضمون صيغة الشرعية الجديدة. وقد قام هنري پاركر Henry Parker بتحديد هذه الصيغة حين وضع قانون الله في «قلب البشر»، وهكذا استخدم مرجع الإرادة الإلهية البيوريتاني لإرساء شرعية البرلمان والتمثيل[٢١]. كما قام جون جودوين John Goodwin بتحديد هذه الصيغة أيضاً، إذ يصور الحكومة بأنها مؤسسة إلهية، ولكن يجب تأسيس سلطتها على المناقشة والاتفاق، أي في الواقع على توافق ضمائر أعضاء البرلمان الفردية، إذ يقول: إن البابا، والأساقفة، والملك، والدولة، ليسوا معصومين من الخطأ؛ ولا يمكن إعادة

---

(١٦) Gilby, Admonition to England and Scotland, 1558.

(١٧) Goodman, How Superior Powers oght to be obeyed of their subjects, 1538.

(١٨) John Ponet, A Short Treatise of Politike Power, 1556.

(١٩) Morris (C.), op. cit., p. 146.

(٢٠) Cf. Little (D.), Religion, Order and Law, Torchbook Library Editions, New York, 1969, p. 167 et suiv.

(٢١) Haller (W.), The Rise of Puritanism, New York, Columbia University Press, 1967 (166 éd. 1938), pp. 366-367.

بنيان الحقيقة الإلهية إلا على أساس الإرادات الفردية، ولا تكون الحكومة شرعية إلا إذا كانت مسؤولة أمام **المجتمع المدني**(*)(٢٢).

إن هذا البنيان للحيز السياسي الذي تكون مع الثورة الإنجليزية يستوقف النظر من أكثر من ناحية. فهو يبين أولاً كيف تتكون ثقافة للنشاط السياسي، وكيف تتحدد هذه الثقافة تبعاً للتراث ووفقاً لمجموعة من الفرص التي تتكشف في الأمد القصير. كان يمكن للمذهب الكالفيني أن يسفر عن العديد من الإنشاءات النظرية للحيز السياسي: وإذا كانت العناصر الفاعلة في ثورة عام ١٦٤٠ قد أخذت عن مذهب كالفن فكرة القانون ونقد المؤسسات الوسيطة، وإذا ما كانت قراءتها لهذا المذهب قد انحازت إلى نسق التمثيل أكثر من نسق الكلية، فإن ذلك يعود إلى انتسابها لأعراف قانونية وتمثيلية مترسخة(٢٣)، كما أنها من خلال أسلوبها في التحالف، كانت تسعى إلى إضفاء الشرعية على البرلمان بقدر سعيها نحو تقييد السلطة الملكية وإعطاء البيوريتانيين دوراً سياسياً ودينياً.

وتوجد حقيقة واضحة أخرى بشأن بنيان الحيز السياسي في إنجلترا، وتتعلق بطبيعة النظام السياسي الإنجليزي الخاصة، حيث أنه من الجلي أن هذا النظام يستند إلى مجموعة من المقولات التي تختلف من عدة نواحي عن منطق الدولة. إن الأحداث الثورية التي أدت إلى تدعيم تطور تاريخي طويل ومتتابع من أجل استقرار نموذج للشرعية، تلخص لنا بوضوح كل ما يفصل الحيز السياسي الإنجليزي عن الحيز السياسي المسيحي الروماني: فإن هذا الحيز يتجلى في إنجلترا باعتباره **مركزاً للتنسيق**، وليس كمجال خاص يتحدد عن طريق التعارض مع السلطة الدينية ومع قوى أخرى، خاصة القوى الإقطاعية، وبوصفه نموذجاً **لربط** المجتمع المدني وليس كقوة موازنة له، وباعتباره مرتبطاً **بالقانون** وليس بالحق، وذلك **بالتفاعل** مع الديني وليس بمقاطعته، وأخيراً بوصفه أمه أكثر بكثير من كونه دولة.

(*) المجتمع المدني (civil society). جميع المؤسسات التي يقوم الأفراد من خلالها بمتابعة المصالح المشتركة دون توجيه أو تدخل من جانب الدولة ـ المترجم.

(٢٢) John Goodwin, Imputatio fidei, 1642, et Anti-cavalierism, 1642, cite ibid., pp. 371-372.

(٢٣) Cf. Brewer (J.), Styles (J.), An Ungovernable People, Londres, Huntchison University Library, 1980, p. 13 et suiv.

عند حدود الشرق: المسيحية الشرقية ومأثور القيصر ـ الكاهن

تغلغلت المسيحية في العالم البيزنطي في سياق يختلف كثيراً عنه في العالم الروماني: إذ بينما نجد أن الهياكل الكنسية في العالم الروماني تزداد نمواً، في حالة ازدياد الهياكل الإمبراطورية تحللاً، نجد أن الكنيسة الشرقية قد أقامت مؤسساتها في مواجهة سلطة سياسية قوية لا تخشى من تهديدات خارجية ولا من تحلل داخلي. وفي هذه الحالة تكونت العلاقات بين الحيزين الديني والسياسي في الشرق بصورة مختلفة عنها في الغرب، وعلى أساس واقع لسلطتين تطمح كل منهما إلى ممارسة نفس الوظائف، دون نجاح إحداهما في التغلب على الأخرى تماماً. وقد تمخضت عن هذه العلاقة ممارسة سياسية لا تماثل نظام القيصربابوية ـ والذي فشل في جميع أنحاء العالم المسيحي ـ بل نظاماً ثيوقراطياً تمت إقامته بفضل تسويات بين الإمبراطور والبطريرك، وهي تسويات أدت ـ في العالم الروسي وارث البيزنطية ـ إلى عرقلة بنيان مجتمع مدني، وعرف قانوني مستقل، ونظام معارض ـ للسلطة. وبالإضافة إلى إختلاف العالم الشرقي المسيحي عن الغربي المسيحي، فإننا نلحظ أيضاً تعارضه مع الشرق الإسلامي، إذ أن خاصية الأول تستمد من توحد منظمة دينية قوية مع صيغة شرعية ساهمت في ترسيخها لإضفاء أعظم الأمجاد على الحاكم الذي لم يحصل في العالم الإسلامي في الواقع على مساندة من أيهما. إننا في العالم الأوروبي ـ الشرقي نواجه أقصى قوة يمكن للحيز السياسي الحصول عليها: فإن الحاكم يستفيد من موارد كنيسة قوية ومن صيغة شرعية تشد الحيز الديني إلى عرشه.

هذه الميزة المزدوجة، الفريدة في المسيحية، حيث كانت الكنيسة تسعى عامة إلى القيام بدورها الخاص، والغير موجودة في الإسلام حيث لا توجد كنيسة، تعود إلى حد كبير إلى تاريخ مسيحية الشرق التي وجدت نفسها في مواجهة قوة إمبراطورية لا تلين، فاضطرت إلى أن تنمو أساساً داخل المجال السياسي. لقد أحيت مسيحية الشرق في أغلب الأوقات ممارسات دينية قديمة تجعل الإمبراطور مختاراً من الله والذي «بحصوله على لقب المعظَّم يصبح من حقه الحصول على الولاء الواجب لإله ماثل ومادي[٢٤]». ولا

(٢٤) Brehier (L.), Les Institutions de l'Empire byzantine, Paris, Albin Michel, 1970, p. 54.

تترك النداءات التي كانت تطلق منذ القرن السادس بعد حفل التتويج أدنى شك حول هذا الأمر: «المجد لله الذي اختارك قيصراً basileus وبذلك يكون قد مجدك وأظهر لك نعمته[٢٥]». لقد كانت صفة المعظَّم (theios) مخصصة في البداية للأباطرة الموتى، ولكن منذ القرن الرابع أصبحت تطلق على الأباطرة مصحوبة بصفة قديس (ayios).

على أنه كان على هذه السلطة المقدسة أن تتعايش مع كنيسة قوية ونشطة في الدفاع عن امتيازاتها. إن الإمبراطور ليس رئيساً لأية عقيدة كانت، بل يجب عليه قبل التتويج المجاهرة بالعقيدة الأرثوذوكسية، واحترام الطقوس والسلطات الدينية التي لا تتخلى عن حق معاقبة الإمبراطور إن خرج عن الدين ratione peccati. ومع ذلك فإن أصالة النموذج البيزنطي تعود إلى تحقيق ما لم يستطع الإمبراطور القديس الجرماني النجاح فيه قط: وهو وضع الإمبراطور ليس في **داخل** الكنيسة فحسب ولكن على **رأسها**. ويبرز **لوي برهييه** أنه كان يُنْظر للإمبراطورية «باعتبارها قواماً روحياً لا يختلف كثيراً عن الكنيسة، وتمثل ـ مثل الكنيسة ـ انتصار الحق على الباطل»، الأمر الذي يساعد الإمبراطور على مباشرة سلطته داخل الكنيسة[٢٦]. وهكذا يرى كل من ديهل ومارسيه أن شخصية الإمبراطور **جوستنيان الأول** تبرز الطموح نحو ممارسة سلطة أبوية على أصحاب المقامات الرفيعة في الكنيسة وحتى على العقيدة ذاتها[٢٧]. إنها سلطة مزدوجة رهيبة لا يمكن تصورها في الإسلام، وقد تمخضت في الواقع عن الإعتراف بصلاحية الإمبراطور في المبادأة بدعوة المجامع الدينية للإنعقاد، بل وبممارسة التحكيم داخلها وفرض ما يراه صحيحاً. وكان من سلطة الإمبراطور أيضاً اختيار البطريرك من بين الأسماء الثلاثة التي يقترحها رؤساء الأساقفة عليه، بل ويستطيع تعيين شخص آخر إن أراد[٢٨].

وفي الواقع أن هذه الحالة التي تضفي الامتيازات على الإمبراطور لم تقض تماماً على مقاومة الكنيسة من الناحية التنظيمية، والتي هي من طابع

---

(٢٥) Ibid., p. 50.
(٢٦) Ibid., p. 346.
(٢٧) Diehl (C.), Mar5ais (G.), Le Monde oriental de 395 à 1081, Paris, PUF, 1936, pp. 102-103.
(٢٨) Brehier (L.), op. cit., p. 382.

كل كنيسة لها قانونها الخاص المغاير لقانون الدولة، والتي عرفت كيف تستند إلى العقيدة ـ أو ما استطاعت أن تحتفظ بالسيطرة عليه من هذه العقيدة ـ لكي تحافظ على استقلالها حين تجد هذا الاستقلال مهدداً: إن الكنيسة هي التي ساعدت على إحياء شعائر عبادة الأيقونات بالمعارضة ضد الأباطرة المناهضين لهذه الشعائر، ولكي تجعل منها عيداً للأرثوذكسية، كما أنها هي التي حاربت المراسيم العقائدية التي أصدرها الإمبراطور البيزنطي **مانويل كومين** Manuel Commène، وهي التي دعت الإمبراطور **قسطنطين السادس** إلى احترام قوانين الكنيسة وقت تطليقه لزوجته[٢٩]. ولم يكن من الممكن إقامة **قيصر بابوية** مطلقة في بيزنطة مثلما كان غير ممكناً على ضفاف نهر الرين، والواقع أن قوة الكنيسة هي التي دفعت العلاقات بين الحيزين الديني والسياسي إلى وحدة نشطة بينهما، تلك الوحدة التي طالب بها المجمع الديني في نهاية القرن الحادي عشر، حتى ولو كانت هذه الصيغة أفادت الإمبراطور أكثر من الكنيسة. فقد كان الإمبراطور يملك سلطة يومية على البشر، ويحظى بشرعية كافية لتوقيع عقوبة الحرمان الكنسي على كل معارضة، ولكي يفرض قانونه باعتباره قانون المشرِّع الأسمى، ولكي يتفوق على كل طموح استقلالي من جانب أي طرف من أطراف النظام الإجتماعي.

إنه في هذا السياق يجدر تحليل اعتناق أمراء كييف للديانة المسيحية، والتي أصبحت بقرار سياسي ديانة روسيا كلها تدريجياً. ويمكن تقييم منطق هذا التحول الديني على عدة مستويات: لم تكن المسيحية في روسيا حاملة لعقائد دينية جديدة فحسب، ولكنها أيضاً دعامة لنظرية سياسية لا بد وإن كانت قريبة للغاية من الأفكار السياسية البيزنطية. وفي نفس الوقت لم يكن بناء كنيسة يضايق الحاكم إطلاقاً، بل وفر له العديد من الدعاة الذين يعترفون بسلطة الحاكم ويساهمون في ترويجها في جميع أنحاء البلاد. وعلى هذا كان الملك **بوجوليوبسكي** Bogliobski يُلقب «**بممثل الله على الأرض، وشبيه الخالق**»، ومن يعارضه فهو «بذلك يعارض قانون الله[٣٠]». وهكذا كان هذا المفهوم للعلاقات بين الحيزين السياسي والديني يعبر عن عناصر النظرية

---

(٢٩) Brehier (L.), op. cit., p. 353; Gibbon (E.), Histoire du déclin et de la chute de l'Empire romain, Byzance (de 455 à 1500), Paris, R. Laffont, 1983, p. 441 et suiv.. et page 382.

(٣٠) Medlin (W.), Moscow and East Rome, Geneveè, Droz, 1952, p. 57.

البيزنطية، ويمنح الحاكم نفس الشرعية ونفس الامتيازات على مستوى العقيدة، ويساعده على هدم النظام الاجتماعي القبلي والطائفي لصالحه، وهو النظام الذي كان يسيطر عليه النبلاء الروس، والذين نجحوا حتى ذلك الحين في الحفاظ على استقلاليتهم في مواجهة الحاكم. إن بناء سلطة سياسية مزودة بشرعية قوية، مستمدة من مجموع الثروات التنظيمية لكنيسة نامية، ومن حق وضع قانون منبثق عن الله، أدى تدريجياً إلى تحطيم طموح الأرستقراطية، وإلى منح الحاكم الوسائل اللازمة لموائمة نظام جماعي قبلي مع ممارسة سلطة أبوية.

ومن الأمور ذات الأهمية أن أصالة التطور السياسي الروسي تعود إلى الوضع الخاص للغاية للكنيسة فيه، تلك الكنيسة المدينة بإنشائها وبتوسعها وبحمايتها إلى جهود حكام كييف: وهكذا نجد أنفسنا أمام نموذج مسيحي يقلل إلى أدنى حد من طموح الأجهزة الدينية نحو الإستقلال[٣١]، كما أنه على العكس يزيد إلى أقصى حد من الإمكانيات التي يمكن أن تمنحها كنيسة إلى حاكم، الأمر الذي ساهم في وضع أسس حكم ثيوقراطي في القرن الخامس عشر جعل **إيـان الثالث** «قسطنطيناً جديداً» مؤسساً لروما جديدة ورئيساً للمسيحية الأرثوذكسية. وكان القيصر يحمل لقب Gossudartsvo وهي كلمة تعني في الأصل تلك العلاقة الرئاسية التي يمارسها السيد على الرجال وعلى الأشياء، وبذلك تم تكريس الطابع الأبوي لسيطرة القيصر[٣٢]. والحال أن هذه السيطرة تتوافق مع دور المشرِّع الأعلى الممنوح له، كما أنها وجدت تعضيداً من عرف جماعي بعدم التفريق بين العام والخاص؛ ولاقت تحبيذاً خاصاً من إستراتيجية الكنيسة المرتبطة بالحاكم والتي لم تشجع ـ كما حدث في الغرب ـ تكوين حيز خارج الحيز السياسي، ذلك الحيز الذي فرض نفسه في الثقافة الرومانية المسيحية باعتباره احد الأسس الأكثر صلابة للمجتمع المدني.

ومع ذلك فقد تم تحديد وصياغة السلطة السياسية في العالم الروسي،

---

(٣١) Bendix (R.), Kings or People, Berkeley, University of California Press, pp. 95-96.

(٣٢) White (S.), «The USSR: patterns of autocracy and industrialism», in Brown (A.), Gray (J.), ed., Political Culture and Political Change in Communist States, Londres, The MacMillan Press, 1977, p. 30.

كما في العالم الغربي عن طريق **التفاعل** بين إستراتيجيات **الحكام** والإستراتيجيات **الكنسية**. ومنذ نهاية القرن الخامس عشر عندما تكونت الإمبراطورية القيصرية، وحينما فرض إيـان الثالث حوله تجمعاً بيروقراطياً، تحددت الكنيسة الروسية من خلال جدل دار بين «**اليوسفيين**» أو «**الملاك**» وبين «**المحافظين**» أو «**غير الملاك**». وقام اليوسفيون بصياغة إستراتيجية الكنيسة أساساً وفقاً للاتحاد مع السلطة الإمبراطورية والامتيازات التي يمكن أن تعود على الكنيسة من هذا الاتحاد: وصور اليوسفيون أنفسهم بأنهم الملتقى المفضل لتكوين صفوة أيديولوجية للقيصرية الجديدة ولإتمام بناء الدولة الثيوقراطية، ونادوا تحت قيادة جوزيف فولوكولامسك Joseph Volokolamsk، بحقهم وبواجبهم في صيانة الممتلكات الكنسية الدنيوية، اللازمة للمحافظة على بيروقراطية ولجذب صفوة جديدة. أما التيار **الآخر** الذي التف حول نيل سورسكي Nil Sorski، فقد كان يرى العكس، أي أن الدفاع عن هوية واستقلالية الكنيسة يقتضي التمايز عن الحيز السياسي، وتحديد حيز ديني خاص (من خلال تنشيط الرهبنة بنوع خاص[٣٣].

ولا بد من الإقرار بأن نجاح هذا التيار الثاني ـ لو كان قد تحقق ـ كان سيؤدي إلى **علمنة** المؤسسات الإمبراطورية، وعلى الأرجح إلى سعي الإمبراطور للحصول على مراجع أخرى تجعل النموذج الإمبراطوري يقترب تدريجياً من نموذج الدولة الغربية. ويحتمل أن يكون إيـان الثالث قد ساورته الرغبة بل والتشوق لنجاح هذا التيار المحافظ، حيث أنه أيده في وقت ما بغرض استحواذه على ممتلكات الكنيسة. ومع ذلك فإن الإستراتيجية **الأولى** هي التي انتهت إلى فرض نفسها، الأمر الذي أوضح التداخل القوى للغاية بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، وفشل إيـان الثالث خاصة في محاولاته للعثور على شرعية وعلى موراد بديلة.

ومنذئذٍ شُيدت الاستبدادية الروسية بصبر وتؤدة، شأنها في ذلك شأن مثيلتها البيزنطية، على أساس التسويات والحلول الوسطية بين بيروقراطية دينية وبيروقراطية سياسية، وعلى حساب أرستوقراطية تزداد أكثر فأكثر تبعية لسلطة مركزية سواء من أجل الحفاظ على وضعها أو من أجل تأمين الدفاع

---

(٣٣) Medlin (W.), Op. cit., p. 80 et suiv.

عن نظام الرق[٣٤]. وتبعاً لهذه التسويات وصف القيصر بأنه رسول الإرادة الإلهية، وحجر الزاوية في الوحدة بين الدنيوي والديني؛ وأن معارضيه زنادقة، بل ويجب عليه أيضاً محاربة أولئك الذين يعارضون الدين الحق وكانت الكنيسة تقوم بتتويج القيصر، بل اعترف **إيفان الرابع** بأنه في حاجة إلى أن «يتعلم» على أيدي رجال الدين، كما يجب عليه طاعة قانون الله؛ بالإضافة إلى أنه في القرن السادس عشر تخلى القيصر عن فرض الضرائب على الممتلكات الكنسية واستمر في التخلي لصالح رجال الدين عن السلطة القضائية على الممتلكات، بل وترك لهم أيضاً فلاحيهم الخاصين، وبذلك أحبط منطق الدولة الذي يقتضي قيام المركز باحتكار الوظائف السياسية[٣٥].

وقد أدى منطق **الحلول الوسط** هذا إلى وجود نظام متأرجح بين الكنيسة والقيصر، في هذا الشرق المسيحي كما في غيره من الأماكن، فإنه حين تزداد قوة أحدهما تتناقص قوة الآخر. ومثال ذلك ما حدث حين لعب البطريرك **جوب** دوراً حاسماً في اختيار القيصر **بوريس جودونوف** وفي حكومة الإمبراطورية أثناء الفترة المضطربة في نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر. وتنطبق نفس الملاحظة على عهد القيصر **ميشيل رومانوف** الذي أدت سلطته المتعثرة إلى قيام سلطة ثنائية حقيقية (dvoevlastie) حيث كانت المراسيم تصدر ثنائياً كما أن السفراء كانوا يقدِّمون إلى القيصر والبطريرك معاً[٣٦].

وقام البطريرك **نيكون** Nikon بتنظير هذا المفهوم الخاص بالسلطة **الثنائية** بفضل تفسير جديد لنظرية «**السيفين**» الشهيرة، ويهدف هذا التفسير إلى إثبات التكامل بين كل من البطريرك والقيصر داخل الكنيسة من أجل خدمة الإيمان[٣٧]. ويدل هذا التفسير على تراجع الحيز السياسي بالنسبة للديني، وبالتالي يعتبر تجديداً حقيقياً، ولكن سرعان ما تخلى عنه البطريرك نيكون ذاته الذي استرحم القيصر، ثم عزل من منصبه. وكان وصول القيصر

---

(٣٤) Cf. Blum (J.), Lord and peasant in Russia, Princeton, Princeton University Press, 1961, p. 151 et suiv.

(٣٥) Medlin (W.), op. cit., pp. 110 et 86.

(٣٦) Ibid., pp. 126-137.

(٣٧) Ibid., p. 160 et suiv.; Milioukov (P.), Seignobos (C.), Eisenmann (L.), Histoire de Russie, Paris, Leroux, 1932, vol.1 p. 243.

ألكسيس Alexis وخلفائه، وخاصة **بطرس الأكبر** إيذاناً بعودة التفوق للسلطة السياسية، إذ أصبح القيصر هو **السلطة العليا والإلهية**، والتي تسعى لتوطيد الإيمان وتقويمه. وحين فرض القياصرة أنفسهم كرؤساء للكنيسة، تمكنوا من إقامة استبداديتهم على الجهاز الكنسي تدريجياً، ذاهبين إلى حد إلغاء البطريركية وإحلال محلها **مجمعاً دينياً** يقوم بحلف يمين الولاء أمام القيصر ويجعله «**القاضي الأعلى**[٣٨]».

وقد أدت مجموعة هذه التفاعلات طويلة الأمد إلى منح الحيز السياسي في تاريخ روسيا صورة فريدة. إن السلطة السياسية التي سبقت تكون السلطة الدينية زمنياً، لم تكن مضطرة كما حدث في العالم الروماني إلى تحديد مجال سلطتها عن طريق التحرر من الكنيسة، وبالتالي حصر منطقتها الخاصة. وبما أن السلطة الدينية كانت ضعيفة إلى درجة لا تستطيع معها تحقيق مشروعاتها الإستقلالية، أو على الأقل مشاركة الحكومة، فإنها تكونت بصفة عامة لا باعتبارها نداً للسلطة السياسية ولكن بوصفها أدنى منها، وباعتبارها أيضاً أداتها في السيطرة على المجالات الإجتماعية المختلفة؛ وهكذا ساهمت في إقامة مراتب لمقولات العمل يحتل العمل السياسي القمة فيها، ثم تليه باقي المقولات باعتبارها تابعة له أو مستمدة منه. وفي مواجهة التحالف بين القيصر والكنيسة لم تتمكن الصفوة الإجتماعية ـ الاقتصادية المكونة من النبلاء من الحصول على الحماية إلا من القيصر، فكانت ألعوبة بين يديه. هكذا لم يبق هناك مجال **لمجتمع مدني أو لقانون** خارج الحيز السياسي ويستطيع تحديده من **خارجه**[٣٩].

وعلى هذا كان التحديث في روسيا يعني أساساً **اكتشاف وتقليد** البُعد السياسي المحض للتحديث الغربي، وإعادة تنشيط السلطة السياسية بدلاً من المجتمع المدني، وتأكيد سلطة القيصر على الكنيسة، وإصدار قانون إداري يمنح القيصر الوسائل المنطقية والشرعية لتحقيق طموحه. وفي ظل هذه الأحوال، يمكن اعتبار أن هذا التحديث قد عضد فعلاً انتشار النفوذ **اللوثري**، الذي بالرغم من اشتقاقه من نموذج مختلف على المستوى

---

(٣٨) Ibid., p. 407 et suiv.

(٣٩) David (R.), Les Grands Systémes de droit contemporain, Paris, Dalloz, 1982, 8e éd., pp. 161-167.

اللاهوتي، إلا أنه متقارب على المستوى السياسي: ألم يدعو الراهب الألماني لوثر إلى تقوية سلطة الإمبراطور، وإلى إنسحاب الكنيسة من العالم الدنيوي، بل إلى إقامة قانون سياسي وضعي للمحافظة على الدولة أكثر من تحقيق عدالة ما؟ «دولة» بحكم الواقع، لا القانون، «دولة» الحاكم لا الشعب. هكذا فإن «الدولة» اللوثرية هي دولة الواقع مما يجعلها قريبة للغاية من دولة بطرس الأكبر(*)(٤٠)(٤١).

الدولة، والإصلاح، والإصلاح المضاد

كان الإصلاح أولاً منازعة ذات طابع ديني تبلورت حول اتهام سلطة الكنيسة، وخاصة انحرافاتها المتعلقة «**بصكوك الغفران**»، وأهليتها في مغفرة ذنوب البشر على الأرض. ومع ذلك تتضح صلة هذا النزاع الديني بالسياسة حين نطلع على إنتاج اللاهوتيين المصلحين، وعندما ندرك بصفة خاصة استغلال العناصر الإجتماعية له وحين كان الإصلاح الديني يوجه الإتهام إلى سلطة الكنيسة كمؤسسة وسيطة، فإنه كان في الواقع يهاجم بصفة مباشرة أو غير مباشرة مجموعة من المعتقدات والمدلولات التي شيدت الإبتكار المسيحي للحيز السياسي. إذ أنه عندما يهاجم فكرة تفويض سلطة إلهية إلى البشر فهو يهاجم السلطة السياسية أيضاً: فإذا كان البابا ورجال الدين لا يملكون حق الغفران، فإنه من الحَري ألا يستطيع أي إنسان الزعم بمعرفة العدل أو الحكم بالعدل خارج الله. وفي هذه الحالة نجد المنازعة تتجه نحو

(*) يمثل هذا النموذج بدوره بنياناً للعمل السياسي شبيهاً للغاية بالنظام السوفيتي (السابق)، كما أنه يسمح بفهم تفسير المجتمع الروسي للماركسية، وبخاصة سلطة الحيز السياسي والنظام البيروقراطي، وعدم وجود استقلالية للمجتمع المدني، وانعدام بنيان تمثيلي، وأخيراً احتكار «الدولة الحزب» للأيديولوجية المقدسة.

(٤٠) حول اللوثرية ونفوذها السياسي، انظر المرجع المذكور فيما يلي؛ وحول هذا النفوذ في روسيا، راجع: Medlin (W.), op. cit., pp. 218-219، ويبرز أندرسون بفطنة الاختلافات التي تفرق بين النموذج الروسي والنموذج الألماني، كما يشير في نفس الوقت إلى تناسق تطور العلاقات بين الكنيسة والملك، راجع: Anderson (P.), L'\tat absolutiste, Paris, Maspero, 1978, ll, p. 166 et suiv.

(٤١) حول فرضية «التواصل» هذه، راجع:

Pipes (R.), Russia under the Old Regime Londres, Weidenfield et Nicolson, 1974; White (S.), «The USSR: patterns of autocracy and industriation», in Brown (A.), Gray (J:, éd., Political Change in Communist States, Londres, op. cit., p. 25 et suiv.; Carrére d'Encause (H.), Le Pouvoir confisqué, Paris, Flammarion, 1980, pp. 15-16.

فكرة إمكانية وجود **القانون الطبيعي** وفكرة **الحيز الدنيوي** المنتج لشرعيته الخاصة. بل يوجد ما هو أكثر من ذلك حيث أن كالڤن يدعو وينادي في مؤلفه «تأسيس الديانة المسبحية»، بأن قانون الله وحده هو القانون الشرعي: إذ لا يمكن للقانون الروماني الذي أعيد اكتشافه آنذاك ولا لقانون الملك الصادر منذ القرون الوسطى الإدعاء بإلزامهما للرعايا بطريقة سيادية. إن وجود مجال دنيوي يعود إلى خطيئة البشر الأولى، ولهذا هو وجود مزعزع ينطوي على قيمة باطلة: وإذا كان فعلاً يدعو البشر إلى العمل فذلك لدفعهم إلى تجاوز حالة الشقاء والبؤس، ولتوجيههم نحو بناء مدينة الله[٤٢].

وعلى هذا فإن خطاب الإصلاح الديني هو خطاب معارض للدولة أساساً. وفي المقابل نجد الممارسة المستمدة منه أكثر تعقيداً. إن ممارسة البوريتانيين المستمدة بوضوح من فكرة كالڤن تتجه بلا ريب نحو ابتكار نظام سياسي مستمد من هذا التنديد بالدولة والذي أحبط بنيانها في العالم الأنجلو ـ ساكسوني وفي هولندا. وبالمقابل تمكنت الدولة من النجاة عن **طريقين**: إما من **داخل** الإصلاح الديني ذاته عبر **الممارسة اللوثرية** التي تتجنب نقد الحيز السياسي مراعاة لتحالفها مع الحكام. وإما بفضل الإصلاح ـ المضاد الذي جدد فاعلية الصيغ التي تقر شرعية الأجهزة السياسية بقصد إنقاذ الأجهزة الدينية. وفي كلتا الحالتين لم يؤد ذلك إلى مجرد إنقاذ الدولة، بل وتمخض أيضاً عن إعادة بنائها على أساس **ثنائي**، وهو نفس الأساس الثنائي الذي مازال يهيمن على تصورنا للدولة.

وكانت جميع مسلمات لوثر تنم عن نقد شديد للدولة. فإنها بدعوى السيادة الإلهية ترفض أية صلاحية للإنسان لإقامة العدل، كما يدين الراهب الألماني لوثر **القانون الطبيعي** بشدة، بل ويدين استخدام العقل لخلق مجالات شرعية أو صياغة قوانين عادلة على الأرض. إن كل ما يتم عمله في الدنيا بعيداً عن طاعة قانون الله، لا يمكن أن يكون سوى تعبير عن قوة

---

(٤٢) من بين مواد وفيرة للغاية، راجع:
Tawny (R.H.), la Religion et l'essor du ca pitalisme, Paris, M. Rivière, 1951, chap. II; Waltzer (M.), The Revolution of the Saints, Londres, Weidenfield and Nicolson, 1966; Wolin (S.), «Calvin and the Reformation: the political education of protestantism», American Political Science Review, juin 1957, p. 440 et suiv.

تعتبر ظالمة(٤٣).

ومع ذلك فإن إستراتيجية مارتن لوثر أضفت على هذه المبادئ معنى مبتكراً انبثقت عنه، جزئياً، الرؤية الخاصة بالدولة التي اتسم بها التطور السياسي الألماني. إن اختيار لوثر للتحالف مع الحكام داخل مجتمع لا يمنحه تعضيد بورجوازية إنسانية، ولا مساعدة أرستوقراطية ليبرالية، جعل المصلح الألماني يتخذ موقفاً مضاداً للموقف الثوري الذي اتخذه توماس مونتزر Müntzer، ويقصر عمله على نقد الكنيسة دون أن يبسط هذا النقد على الحيز السياسي إلى حد بذل جهد لإقامة بنيان ثوري مثلما فعل كالڤن والپوريتانيون(٤٤). وإذا كان الحيز السياسي يفقد شرعيته لدى مارتن لوثر إلا أنه ضروري: طالما أن مدينة البشر لن تكون مدينة المؤمنين الحقيقين، فإن النظام السياسي يظل مفضلاً على الفوضى مهما كان ظالماً. ولا يجب تقييم الحاكم وإدارته الحكومية وقوانينه بلغة العدل أو الظلم، والشرعية واللاشرعية، ولكن على أساس وجودهم الفعلي والذي يتوافق بالضرورة مع إرادة الله، وكذلك على ضوء وظيفتهم في حماية النظام(٤٥).

إن هذا الطرح للصيغة اللوثرية يجعلها تتلاقى مع العديد من النماذج الثقافية المعروفة. إنها تتشابه مع الثقافة الإسلامية حين تستخدم فكرة الضرورة وحين تنتقد الفوضى لكي تدعم الالتزام السياسي، بل وأيضاً لكي تدين كل حركة مناهضة على غرار ثورات الفلاحين التي أدانها لوثر صراحة لكي يقف إلى جانب الحكام(٤٦). ولكن لأن اللوثرية تنتمي إلى الثقافة المسيحية، فإنها تفترق عن البنيان الإسلامي بتصورها لوجود حيز دنيوي،

(٤٣) Cf. Luther (M.), «Autorité tempoplle et obéissance», in Luther (M.), Luther et les problems de l'autorité civile, Paris, Aubier, 1973, pp. 65-173.

(٤٤) حول إستراتيجية لوثر، راجع:

Leicle (L.), Histoire de la tolerance au siècle de la Réforme, Paris, Aubier, 1955, p. 161 et suiv.; Delumeau (J.), Naissance et affirmation de la Réforme, Paris, PUF, 1973, p. 99 et suiv.; Chaunu (P.), Īglise, culture, et société, Paris, SEDES, p. 204 et suiv.

(٤٥) Luther (M.), op. cit., pp. 73, 85-87, 93, 97 et 137; Waltzer (M.), op. cit., pp. 26 et 51; Troeltsch (E.), Protestation and progress, Boston, Beacon Press, 1955, p. 74; Villey (M.), La formation..., op. cit., p. 300 et suiv.

(٤٦) Luther (M.), «Contre les bandes pillardes et meurtières des paysans», in op. cit., pp. 243-259.

حتى وإن كان مزعزعاً، وغير شرعي، وثمرة للخطيئة. في ظل هذه الأحوال لا يجد النظام السياسي نفسه مضطراً إلى اللجوء إلى أية شرعية كانت، كما يحدث في الحضارة الإسلامية، ولكن يجب عليه أن يعثر من داخله على الذرائع التي تؤسس طاعته. وعلى هذا لا يدهشنا أن نشهد نتيجة للوثرية نهضة **الوضعية القانونية**، التي تؤهل القانون ليس تبعاً **لتوافقه** مع العدالة أو مع العقل، ولكن على أساس واحد فقط وهو وجوده باعتباره إرادة الحاكم. هذه الحجة الوضعية لاقت قبولاً حيث أنها تتوافق في الثقافة المسيحية مع العرف الذي استهلته **الإسمية الفرنسيسكانية**، ولكنها أيضاً خطيرة لكونها تفصل الدولة عن الحق. فلم تعد الدولة تجد ركيزتها في شرعية دنيوية فقدت معناها، ولكن في وظيفتها الوحيدة القمعية والضرورية. وفي أفضل الأحوال يمكننا الحديث عن شرعية الغاية: لا يجب طاعة الدولة لأنها متوافقة مع العدل أو مع الحق، ولكن لكونها **تقوم** فعلاً بدور حفظ النظام وهو الدور المنتظر منها. وعلى هذا المستوى نجد الاستمرارية تامة بين رؤية لوثر ورؤية «البوليزايستات» polizeistaat التي لاقت نجاحاً كبيراً في ألمانيا، والتي استلهمتها جزئياً الأفكار **البوناپيرتيه واليعقوبية** ورجل القانون الفرنسي **ان دوما** Jean Domat[٤٧]؛ كما كانت اللوثرية أيضاً إيذاناً بالعقيدة **الكاميرالية** التي أقامت في القرن الثامن عشر نهضة الإدارة الحكومية وموظفيها على أساس واحد هو الحاجة لاستتباب النظام في المجتمع، إنها إذن دولة تؤدي وظيفة، وتؤمّن النظام، ودولة شرعية بذاتها، لكنها ليست دولة الحق، ولا حتى دولة قانون الله التي يرجئها لوثر إلى مستقبل الأيام. وهكذا فإن مارتن لوثر لم ينقذ الدولة الألمانية من نقد الإصلاح الديني فحسب، بل **زودها** أيضاً ببرهان لاهوتي من الحجة الوضعية الخاصة بالقوة، وبذلك أتاح للحكام الألمان وضعاً يسمح لهم بحرية كبيرة في العمل لم تُتَح لأي حاكم آخر من نظرائهم[٤٨].

وقد قام **الإصلاح - المضاد** بمساعدة الدولة بطرق أخرى. ويجدر في

---

(٤٧) Dyson (K.), op. cit., p. 118.

(٤٨) لقد شدد لوثر في مؤلفه السابق ذكره في صفحتي ٤١ و٤٣ على أنه «ليس من الصواب إطلاقاً القيام بفتنة»، وبأنها «بالتأكيد من وحي الشيطان» وذلك من خلال «تحذير خالص لجميع المسيحيين حتى يتجنبوا كل فتنه وكل تمرد».

هذا المجال الرجوع إلى تحليل **تريفور ـ روبر** Trevor - Roper[٤٩]، الذي يقارن بين مثال أسرة ستيوارت المالكة في إنجلترا واسكتلندة وأيرلندة وبين مثال أوروبا **الكاثوليكية** في القرن السابع عشر، إذ يقول: «هل كان الملك شارل الأول سيفقد عرشه بمثل هذه السهولة لو كان قد وجد كنيسة غنية وبيروقراطية عوضاً عن بلاطه الضعيف، كنيسة تقوم إداراتها المتعددة بمنح عطايا مغرية لعامة المؤمنين بدلاً من الوعاظ البوريتانيين، ومن جيش الرهبان الذين يبشرون الشعب ويدعون إلى الطاعة؟». إن أحداً في الواقع لا يشك في أن التحالف بين الأجهزة في مواجهة خطر مشترك قام بدوره كاملاً. ولكن هذا التحالف لعب أيضاً دوراً في الإتجاهين: فقد تمكنت الكنيسة الرومانية أيضاً من مقاومة الضغط، حيثما كانت الدولة قوية وتستطيع تقديم المساعدة لها. وكان ذلك على الأرجح هو سبب نجاحات الإصلاح ـ المضاد في إسبانيا وفي المدن ـ الدول في إيطاليا وفرنسا أكثر بكثير مما في أوروبا الشمالية. كما أنه السبب في ظهور هذه الصفحة الجديدة في تاريخ الدولة والتي تم تدوينها في سياق مماثل: فقد تحالفت الدولة والكنيسة في مواجهة التهديد الكالفني، ومنذ ذلك الحين أصبح نمو الدولة يتم بمساعدة الكنيسة بدلاً من التعارض معها.

ومع ذلك فمن الإفراط في تبسيط الأمور أن لا نرى في الإصلاح ـ المضاد سوى تحالف محافظ فرضته الأحداث، وسوى اتفاق مضمر بين جهازين يستمدان شرعيتهما من تفويض إلهي، في مواجهة حركة دينية تقوم تحديداً على معارضة فكرة التفويض. وبسبب هذا الجدل كان الإصلاح ـ المضاد أيضاً عبارة عن لحظة **تكيف وتعديل وابتكار** فكري أدت أساساً إلى **إعادة** رسم حدود المجال السياسي: وكانت الكنيسة والمتحدثون باسمها من دومينيكيين وخاصة يسوعيين يدلون فيما يتعلق بالدولة بخطابات لا جدال بأنها **جديدة**، وذلك أثناء حميتهم في شحذ حججهم ضد كالفن.

ويستند هذا النتاج العقائدي إلى ثلاث فرائض وهي: **أولاً** إنقاذ ساطة البابا المستهدفة من جانب منازعة الإصلاح الديني، **ثم** إنقاذ سلطة الكنيسة في مواجهة أولئك الذين يدعون إلى قراءة فردية ومباشرة للكتب المقدسة،

---

(٤٩) Trevor-Roper (H.R.), De la Réforme aux Lumières, Paris, Gallimard, 1972, p. 78.

وأخيراً الدفاع عن العقيدة والمؤسسة الكنسية ضد الفكرة الهدامة الخاصة **بالقدر المسبق**. إن هذه المهمة التي أسندت إلى الأخوة **الدومينيكيين** وإلى الجمعية **اليسوعية** لم تكن تتفق بداهة مع مصالح الدولة من جميع الوجوه: فإن الدفاع عن الكنيسة لم يكن يعني حتى ذلك الحين الدفاع عن الدولة؛ خاصة وأن ظهور فكر بابوي متطرف متزامن مع وضع عملاء الإصلاح - المضاد في موقف متوتر مع ملوك أوروبا الكاثوليكية. ومع ذلك وبغض النظر عن الإستراتيجيات المعقدة والمتنوعة، يلزم اعتبار أن الإصلاح - المضاد قد أدى إلى إتمام بناء مفهوم الدولة بالإضافة إلى نتائج أخرى.

ويعود هذا العمل التجديدي بخاصة إلى **الفلسفة المدرسية الإسبانية** المنتمية إلى مدرسة مدينة سلامنكا، بل وبصفة ثانوية إلى بعض المدارس الإيطالية مثل مدرسة الكاردينال **كايتان** Cajitan[٥٠]. ومن الأمور ذات الدلالة أن خطاب هذه المدرسة ينطلق من مقدسات القديس توماس، ومن القراءة المسيحية لأرسطو، والتي ساهمت قبل ثلاثة قرون في ترسيخ فكرة الدولة. ومع ذلك لا يعتبر الأمر مجرد ارتداد إلى الوراء: إن التجديد يكمن في نفس الوقت في التأكيد على بضعة مقولات كان القديس توماس قد طرحها بحذر فيما سبق، وكذلك في اقتباس بضعة أفكار من دانز سكوت ووليم الأوكامي والتي اتسم بها «**الطريق الحديث**». في الواقع أن **التوماسية الجديدة** والخاصة بالإصلاح - المضاد لها أهمية بالنسبة للثقافة المسيحية الخاصة بالحيز السياسي، حيث أنها تركت أثرها على التوليف بين المقولات التي كونت في العقيدة الدومينيكية والفرنسيسكانية الفكرة **الحديثة** للدولة[٥١].

ومن أجل دحض الفكرة الكالفنية بشأن القَدَر المسبق، قام اليسوعي الإسباني **مولينا** Molina بطرح فرضية **اللطف الكافي**، الممنوح من الله لكل فرد، وأنه يجب على الإنسان أن يعرف كيف يوجه هذا اللطف باستخدام

---

(٥٠) راجع: .Villey (M.), op. cit., p. 341 et suiv، وحول مولينا وسواريز، راجع: Carlyle (R.W.), Carlyle (A.J.), Political theory from 1300 to 1600, Edinburg and London, Blackwood and sons, 1936, p. 342 et suiv.، وحول الفكر السياسي الإسباني خلال عصر الإصلاح - المضاد، راجع: Hamiton (B.), Political Thought in Sixteenth-Century Spain, Oxford, Clarendon Press, 1963; Mesnard (P.), L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle, Paris, 1936.

(٥١) Villey (M.), op. cit., p. 353.

قدراته الخاصة وبمساعدة قدرة الكنيسة **كوسيط**[٥٢]. وبفضل هذا اللطف لا يحصل الإنسان على الحرية في هذه الدنيا فحسب، بل ويستطيع الوصول بذاته إلى إدراك شؤون الدنيا، وإلى معرفة العدل بذاته وبمعزل عن الوحي. وهكذا يعيد اليسوعيين **الأهلية** للعقل ويفرضون رؤية رومانية للتحديث[٥٣]، ولكنهم بمعارضتهم للإصلاح يعيدون اكتشاف القانون الطبيعي لإبراز بُعده **العلماني**. ولم يعد العدل كما كان لدى القديس توماس مجرد امتداد للإرادة الإلهية داخل الإنسان، لكنه يتخذ قواماً خاصاً يصنع طابع الحرية الإنسانية وفقاً لمذهب مولينا molinisme. وبينما يزيح كل من كالفن ولوثر فكرة العدالة الإنسانية جانباً، ويرفضان تراث القانون الروماني، يقوم اليسوعيون المعارضون للإصلاح بإعادة إدخال القانون الروماني، ويؤكدون باسم هذه الرؤية الإنسانية المفهوم الأرسطوطاليسي بتعدد الدولة، مع الحذر في نفس الوقت من فكرة إمبراطورية مسيحية عالمية.

وهكذا تحقق مصالح الدولة تقدماً في جميع أبعادها: من الناحية **الداخلية** حيث أن النظرية اللاهوتية الخاصة باللطف الكافي تؤدي إلى تعميق فكرة الشرعية الدنيوية، وإلى تعزيز الطبيعة العلمانية للمؤسسات التي تقيمها؛ ومن الناحية **الخارجية** حيث أن الإصلاح المضاد يؤدي إلى تكوين نظام دولي تعددي، وإلى تلاشي الحاجة إلى قانون سياسي إلهي - ومن ثَم عالمي - متوافقاً مع النموذج الإمبراطوري. وهكذا ليست صدفة أن يصبح المذهب المدرسي الإسباني، مع أعمال اليسوعيين **فرانسيسكو سواريز وفرانسوا دي ڤيتوريا** أحد مصادر **القانون الدولي**، أي الإنتقال من هذا المنطلق من النموذج **الإمبراطوري** إلى نموذج **الدولة**[٥٤].

وتتبدى رؤية المذهب المدرسي هذه والخاصة بالحرية، بصورة أكثر وضوحاً من خلال إعادة بناء السلطة السياسية. بما أن هذه السلطة **علمانية وإنسانية** بصورة قاطعة، فإنها لم تعد تكتسب صلاحياتها تبعاً **لوظيفتها** كما كانت لدى القديس توماس بل وفقاً **لمنشئها**. ويصف فرانسيسكو سواريز

---

(٥٢) Hamiton (B.), op. cit., pp. 18-19.

(٥٣) Robertson (H.M.), Aspects of the Rise of Economic Individualism, Cambridge, Cambridge University Press, 1835, p. 133 et suiv.

(٥٤) Hamilton (B.), op. cit., p. 98 et suiv.

السلطة السياسية بأنها تعبير عن **إرادة** إنسانية، وعن **سيادة** الجماعة السياسية مستلهماً هذه المرة دانز سكوت ووليم الأوكامي، وهو استطراد منطقي لتعميق دعوى اللطف الكافي(٥٥). ونجد هنا إحدى **المفارقات** الأساسية للفكر المسيحي الروماني بشأن الحيز السياسي: إذ يعود المذهبان الطبيعي والإرادي اللذان كانا متعارضين بشدة في نهاية القرون الوسطى ليندمجا معاً في عصر المذهب المدرسي في إطار التأكيد على حرية الإنسان. وكانت الحرية تحت **المراقبة** في المذهب التوماسي لأنه يفترض **الإمتثال** لنظام طبيعي؛ وكانت **محدودة** في المذهب الفرنسيسكاني لأنها ليست سوى **امتداد** للإرادة الإلهية؛ وقد أصبحت حرية **مؤسسية** وفقاً للتوماسية الجديدة بالإصلاح ـ المضاد حيث أنها تؤدي في هذه المرة بالإنسان إلى تأسيس الدولة **تعاقدياً** عن طريق إنابة السيادة. ويقوم **ڤيتوريا** Vitoria اليسوعي الإسباني بإدخال تعديل طفيف على هذا البنيان، لكي يذكر أن سلطة الملك بالرغم من كونها منقولة عن الشعب إلا أنها ذات طبيعة مختلفة عن تلك السلطة التي تمتلكها الجماعة السياسية في مجموعها، وهو بذلك يجتهد من أجل التوفيق بين نظرية العقد ونظرية النظام الملكي القائم على القانون الإلهي(٥٦). وهكذا في الوقت الذي كان فيه لوثر يتصور السلطة خارج القانون، وكان كالفن يعلن أن النظام السياسي لن يكون شرعياً إلا بإعادة اكتشاف قانون الله، قام المذهب المدرسي للإصلاح ـ المضاد بابتكار نظام للدولة مستمد من الإنشاء التعاقدي لمؤسسات **متوافقة** مع العقل. ونجد نتيجة هذه التوليفة في هذا المزيج بين قانون **طبيعي**، وقانون ذاتي، وبين نظام عقلاني وممارسة **تعاقدية**. ومع ذلك يلزم التسليم بأنه على أساس هذه التوليفة نمت الفلسفة الحديثة الخاصة بالدولة بدءاً من فلسفة **جروتيوس**(*) Grotius. وحتى فلسفة الفكر **التعاقدي** في القرن الثامن عشر. ويجب أن نأخذ بعين الإعتبار ما تدين به هذه التوليفة لمشروع الفكر اللاهوتي للإصلاح المضاد، والمعتبر ظلماً بأنه مجرد مشروع محافظ، بينما كان في الواقع

---

(٥٥) Carlyle (R.W.) et Carlyle (A.J.), op. cit., p. 344 et suiv.; Hamilton (B.), op. cit., pp. 36-37.

(٥٦) Hamilton (B.), op. cit., pp. 35-39. Et Villey (M.), op. cit., p. 349.

(*) هوغو دي جروت .Hugo de Groot الشهير باسم «جروتيوس» وهو عالم قانوني وديبلوماسي هولندي (١٥٨٣ ـ ١٦٤٥) ومؤلف مجموعة قوانين القانون الدولي العام (١٦٢٥) ـ المترجم.

يسعى إلى المناداة بالحرية المؤسسية في مواجهة النزعة الإنسانية الفردية الإصلاحية: **وكان عصر النهضة بحق هو الفترة الزمنية البارزة لنمو التحديثات الغربية وتنوعها من خلال مجادلاته حول فكرة الحرية.**

ومع ذلك فإنه إذا كان الفكر اللاهوتي الروماني يتضامن مع فكرة الدولة، إلا أن ممارسات الإصلاح ـ المضاد كانت تعارضها بشأن نقطة واحدة على الأقل: إن إحياء السلطة البابوية يتناقض مباشرة مع اهتمام الملك بأن يكون «إمبراطوراً في مملكته»، وبأن يشرف على كنيسته بل ويديرها. كان نمو وانتشار فكرة الدولة يفترض القضاء على الإعفاءات التي تتمتع بها الكنيسة، وخاصة استقلالية سلطاتها القضائية الخاصة، والتي تقوضت بشدة منذ عهد الملك فيليب لو بل Philippe le Bel. وكان يفترض في الواقع رؤية مستحدثة وثنائية بالنسبة للكنيسة، وقد ازدادت هذه الرؤية قوة وتدعيماً بعد صدور مرسوم بورج الملكي ذو الأهمية الدستورية: فقد حدث منذئذ تمييز بين الكنيسة اعتبارها هيئة روحية وبهذه الصفة يديرها البابا، وبين كونها هيئة سياسية بمعنى جماعة إنسانية دنيوية لا تستطيع الخروج عن الدولة دون أن تعرض احتكار الدولة للسلطات السياسية للخطر[٥٧]. وهكذا تندرج العقيدة **الجاليكانية**[*] بوضوح شديد في إطار ثقافة **تمييزية**، تقوم بتمييز مجال الدين الخاص بالكنيسة وبالمجمع الديني وبالبابا، وبين مجال تنظيم الدنيوي والذي يستند إلى صلاحيات الملك وأعضاء البرلمان.

وتتضح هذه **الثنائية** في فكرة الاتفاقيات البابوية concordat ذاتها، وفي الممارسة الفعلية لهذه الاتفاقيات: تتضح في اتفاقيات بولونيا (١٥١٦)، حين تتحدد بوضوح صلاحيات كل من البابا والملك المتعلقة بتعيين الأساقفة، وفقاً لما إذا كان هذا التعيين يتعلق بقانون كنسي أم بقانون ملكي؛ أو في اتفاقية عام ١٨٠١، والتي ميزت بين الديانة الكاثوليكية باعتبارها **عقيدة** غالبية الفرنسيين، وبين الديانة الكاثوليكية بوصفها **هيئة** مؤازرة لنظام الدولة في

---

(٥٧) راجع بخاصة: Lafferrière (M.-F.), Histoire du droit français, Joubert, 1838, p. 261.، من الصحيح أن سواريز، بصفة خاصة، يؤكد بوضوح علو شأن البابا عن الملك. راجع:
Hamilton (B.), op. cit., p. 96 et suiv.

(*) الجاليكانية gallicanisme. عقيدة تدعو إلى الدفاع عن حصانة أو حرية الكنيسة الفرنسية تجاه السلطة البابوية، مع التمسك بالعقيدة الكاثوليكية ـ المترجم.

فرنسا[٥٨]. وهي ثنائية تناولتها العقيدة الچاليكانية الرسمية حين قام **بوسويه** Boussuet في «الموعظة حول هذه وحدة الكنيسة»، بوصف الدولة والكنيسة باعتبارهما سلطتين قضائيتين مستقلتين، ثم أعرب عن أمنياته بألا تنظر كل منهما إلى الأخرى «بعين حاسدة[٥٩]». إننا إذن أمام **تحالف** بين جهازين وليس **وحدة** بينهما، **وحماية** متبادلة وليس **الاندماج** معاً، مما يجعل الكنيسة تضع قوتها في **خدمة** النظام السياسي الشرعي، ويدفع بالملك إلى **المحاربة** بحد السيف ضد أية بدعة ولم يكن مذهب **الچانسينية**[*] أقل هذه البدع شأناً. وأخيراً يتبدى اختلاف هذه الثنائية عن المذهب الأنجليكاني الذي لا يعرف مثل هذه التفرقة، ثم بالأحرى اختلافها عن **اليوسفية** الروسية التي لا يوجد بالنسبة لها مبرر قوي لفكرة الحيز السياسي المميز، وحيث كانت الكنيسة، مهما كان الحاكم أو القيصر، تمارس استقلالها القضائي وإدارة ممتلكاتها، وهو الأمر الذي لم مسموحاً به منذ أمد طويل في نموذج الدولة الغربي.

إن تكوين مؤسسات هذه الثنائية في سياق الإصلاح ـ المضاد يمكن أن يبدو كأثر بغيض، حيث أن الدولة قد استفادت أكثر من روما من نظام تحديث العقيدة الكنسي aggiornamento الذي اضطلع به الفكر المدرسي في عصر النهضة. وفي الواقع أنها تكونت وفقاً لمنطق نموذج ثقافي يُخضِع إعادة تحديد الحيز الديني تبعاً لتخوم حيز الدولة، تلك التخوم التي كانت تتحدد بدقة متزايدة. بالإضافة إلى أن التخلي عن الچاليكانية لم يكن من صنع إستراتيجية بابوية متطرفة، ولكن بسبب إستراتيجية خاصة بكنيسة فرنسا، وبالكنائس القومية الأخرى، والتي تحولت عن سياستها المؤيدة للدولة إلى سياسة ناقدة لها بصورة متزايدة. وكان هذا التحول في البداية بمبادأة من

---

(٥٨) Cf. Chenon (E.), Histoire des rapports de l'Église et de l'État du 1er XXe siècle, Paris, Bloud et co., 2e éd. 1913, p. 138 et suiv., 196 et suiv.

(٥٩) موعظة أو خطاب ٩ نوفمبر ١٦٨١ ورد في:
Loew (J.), Merlin (M.), dir., Histoire de l'Église par elle-même, Paris, Fayard, 1978, p. 394.

(*) الچانسينية Jansénisme. مذهب لاهوتي ينتمي إلى عالم اللاهوت الهولندي كورني يانسن (Corneille Jansen (1585-1638 الذي وضع مؤلفاً لتفسير عقائد القديس أغسطين تحدث فيه عن عقيدته بفقدان حرية الاختيار، وأن اللطف قد منح إلى بعض الأفراد منذ مولدهم بينما حرم منه آخرون. ويعتقد الچانسينيون بالقدر المسبق للمرء ـ الترجم.

الأحرار الملتقين حول لامونيه[*]، ثم بعد ذلك بمبادأة من **المسيحية الاجتماعية**. وقد بلغت هذه الإستراتيجية مداها الأقصى في القرن التاسع عشر، وحولت ثنائية التحالف تدريجياً إلى ثنائية **تعارض**، والتفريق إلى **انفصال**. ويعتبر هذا النزاع من نوع «**النزاع بالتراضي**»، مع استمرار نفس أنماط الفكر والفعل لدى كل من الطرفين، حيث أنه استلزم منهما نفس الجهد في تحديد مجال للنشاط السياسي **منفصل** عن الحيز الديني، ونفس الإستراتيجية لحماية الموارد الخاصة بكل من المنظمتين.

وهكذا أدى كل من التراث اللوثري، وتراث الإصلاح ـ المضاد إلى فتح الطريق أمام بناء الدولة. وتفرض الدولة نفسها في التراث الألماني، وكذلك في التراث المسيحي الروماني، باعتبارها **جماعة** من الأفراد وباعتبارها في نفس الوقت **مؤسسة** متميزة، تتحلى بشخصية قانونية منفصلة، ومزودة بقانونها الخاص، وفقاً لعرف **يتعارض** مع نموذج التطور **الأنجلو ـ ساكسوني**.

ومع ذلك لعب البنيان اللوثري دوراً هاماً في تكوين المدرسة القانونية الألمانية، إذ أنه يتصور الدولة على غرار إهرنج Jhering أو يلينك Jellinek بأنها تجسيد للسلطة العليا والمطلقة، وهي بذلك سابقة على القانون ومنتجة له[٦٠]. وعندئذ يكون القانون **وضعياً** لا طبيعياً، ولا يُقَيِّد الدولة إلا بفعل من إرادتها الخاصة. وبالنسبة للتراث **الفرنسي** فإنه وإن كان يستلهم جزئياً هذه الرؤية، إلا أنه يُدخل في مواجهة فكرة السلطة العامة هذه سلسلة من الأعراف المستمدة من الثقافة المسيحية الرومانية مثل: فكرة **القانون الأعلى** الذي يتقدم على الدولة والنابع من **ضمير اجتماعي** كما يرى **دوجي** Duguit، أو قانون أعلى يتخذ شكل قانون دستوري يعبر عن **موافقة الأمة** كما يرى كاريه دي مالبرج Carré de Malberg؛ وكذلك الاستناد إلى العقد الاجتماعي،

(*) لامونيه: [روبير ردي لامونيه] .Roberr De Lamennais كاتب فرنسي (١٧٨٢ ـ ١٨٥٤) كان من أنصار البابوية المتطرفة والحرية الدينية. التف الشباب الحر الكاثوليكي حول جريدته [المستقبل] أدانه البابا غريغوار السادس عشر (١٨٣٢)، ثم قطع علاقته بالكنيسة واتجه نحو اشتراكية إنسانية وروحانية ـ المترجم.

(٦٠) Cf. notamment Jhering (R. von), L'Évolution du droit, trad. française, Paris, Maresq, 1901.

والمبدأ الثوري الخاص بالسيادة القومية أو تبني القيم الإنسانية الأساسية والتي تتكشف عن الحدود التي بلغتها فكرة القانون الوضعي وكذلك فكرة الدولة المنتجة للقانون(٦١).

الإسلام والتحديث

يبرز برنارد لويس Bernard Lewis أحد الأوجه الحسّاسة للتحديث في العالم الإسلامي حين يؤكد أن كلمة «بِدْعة» ذاتها والتي تحمل في اللغة العربية معنى الإبتداع أو التجديد، تحمل في نفس الوقت مفهوماً سلبياً أو على الأقل يثير الريبة لكونه يحمل معنى قريباً من الكفر(٦٢). ومع ذلك فإن التحدي الذي واجهته الإمبراطورية العثمانية في نهاية القرن الثامن عشر، استتبع قيامها بالاستيراد على نطاق واسع من النموذج الذي فرض نفسه على الباب العالي سواء من الناحية العسكرية أو التقنية أو من ناحية المعرفة. وحين هزمت الإمبراطورية المسلمة في البحار، وواجهت تهديداً على البر، واضطرت إلى التخلي عن مكانتها التجارية ليحل الآخر مكانها، فإنها اكتشفت حينئذ التحديث الغربي بعد أن أدركت تفوق منجزات الآخر. وكان التحديث يعني في ذلك الوقت الحصول من الآخر الذي تواجهه على الوسائل التي حققت هيمنته(٦٣). وعلى الأرجح أنه لم يحدث إطلاقاً من قبل أن ارتبطت فكرة التحديث بمثل هذا الوضوح مع توحد العالم حول نفس التحدي، ذلك التحدي الذي ابتدع في الخارج، والذي لا يمكن مواجهته إذن إلا بالوسائل المبتدعة في الخارج.

ولا يشك أحد في أن الإصلاحيين الأوائل أدركوا هذه المعطيات ومع ذلك فإنها لا تزال تتسبب في حدوث التباس. في البداية كان لا يمكن الاقتباس من الغرب إلا لحماية قوة الإسلام، وبالتالي فإنه يتم على المستوى العسكري. وتم انفتاح العالم الإسلامي في مرحلته الأولى عبر إنشاء مدارس للضباط مثل مدرسة الضباط المهندسين بمدينة أسكدار التركية عام ١٧٣٤،

(٦١) Dyson (K.), op. cit., pp. 172-173.

(٦٢) Lewis (B.), Comment l'Islam découvert l'Europe, Paris, La Decouverte, 1984, p. 229.

(٦٣) Berkes (n.), The Development of Secularism in Turkey, Monteal McGuill University Press, 1964, p. 23 et suiv.

أو بشراء سفن من ترسانات السفن في أوروبا المسيحية(٦٤). وفي سائر الأحوال كان يجب نظرياً أن يقتصر تقليد الآخر على معرفة وسائله والحصول عليها من أجل حماية هوية الحضارة الإسلامية بصورة أفضل: وعلى هذا فقد تم التحديث باعتباره أداة عالمية شاملة يمكن تطويعها بواسطة ثقافات مختلفة. وفي الأغلب أن جميع حركات التأرجح التي هزَّت العالم الإسلامي في نهاية القرن الماضي تنبثق عن الصعوبات التي أثقلت هذه الرؤية. وتعود هذه المصاعب أولاً إلى فشل الإصلاحيين الأوائل الذين لم يتمكنوا إطلاقاً من تنظير هذا التوليف الجزافي بين الأدوات الغربية والهوية الإسلامية؛ كما تعود أيضاً إلى نمو مناخ ثقافي وسياسي بالتدريج جعل من الغرب عدواً يلزم مواجهته بتحديث آخر.

بصحبة الغرب

لقد تمت الإقتباسات الأولى عن طريق الإصلاحيين: السلطان العثماني **سليم الثالث** عند منعطف القرنين الثامن والتاسع عشر (١٧٨٩ ـ ١٨٠٧)؛ **ومحمد علي** والي مصر التي كانت قد خرجت لتوها من الغزو الفرنسي (١٨٠٥ ـ ١٨٤٩)؛ **والباي أحمد** حاكم تونس التي انفتحت على أوروبا (١٨٣٧ ـ ١٨٥٥). وكان التحديث بصحبة الغرب يعني أولاً السفر إلى الغرب واعتماد السفراء لديه والمصحوبين بسكرتيرين شبان، كما فعل الباب العالي، وكان هؤلاء الشبان يعينون في الإدارة الحكومية بعد عودتهم؛ كما كان التحديث يعني أيضاً إيفاد الطلبة وذلك منذ بداية القرن التاسع عشر(٦٥).

وفي أعقاب هذه الإتصالات مباشرة ظهرت **المدرسة الإصلاحية الأولى** ومفكروها وعناصرها الفاعلة: **رفاعة الطهطاوي** في مصر (١٨٠١ ـ ١٨٧٣)، **ابن أبي ضياف** (١٨٠٢ ـ ١٨٧٤) **وخير الدين التونسي** (١٨١٠ ـ ١٨٨٩) في تونس. وكانت إنشاءات هؤلاء الفكرية المتقاربة للغاية تكشف عن رغبتهم في **التوليف** وعن المفارقات التي يؤدي إليها توهم إمكانية التوفيق بين مواد غربية وبين عقيدة إسلامية، بين تأكيد إخلاصهم للشريعة وبين التقنية ونمط الحياة

(٦٤) Lewis (B.), op. cit., pp. 241 et 232.
(٦٥) Ibid., p. 128 et suiv.

الإجتماعية التي حملوها معهم من أوروبا(٦٦).

ويصف الطهطاوي أوروبا بأنها «**أهل التمدن**»، بمعنى أنها بلاد العلم، وليست بلاد الحقيقة. وعلى هذا يجب على المسلم أن يذهب إلى أوروبا لكي يتدارك تأخره، ويصلح من جهله، لا فيما يتعلق بالشريعة ولكن بالنسبة إلى مجموعة من التقنيات والمعارف الأداتية: المبرقات، والسكك الحديدية، بل والإدارة أيضاً، والأساليب الحكومية لتحقيق العدالة والأمن(٦٧). وعلى هذا فالإصلاح عن طريق الإتصال بالغرب يعني حصول المجتمعات الإسلامية علي الوسائل اللازمة لوقف تدهورها. ويقدم خير الدين تحليلاً بسيطاً للغاية عن أسباب هذا التدهور: يعود هذا التدهور إلى الوهن الإقتصادي والعسكري، بسبب نضوب التعليم المترتب على تقهقر المؤسسات السياسية التي تتضاءل حرياتها وتتناقص عدالتها.

ونجد أنفسنا هنا في مواجهة نقطة هامة في الفكر الإصلاحي: إن تحليل خير الدين القاسي يتطلب بطبيعة الحال مضاعفة عدد المدارس ولكنه يتضمن أيضاً **اجتلاب** مؤسسات سياسية غربية (بحذر وفي حدود). ويستخدم المصلح التونسي كلمة «دولة» ـ المنفصلة عن الحاكم ـ بالمعنى الغربي الحديث لها، كما يدخل في لغة السياسة كلمات **الليبرالية** السياسية **والحق** السياسي(٦٨). ويدعو ابن أبي ضياف إلى **الرقابة** على السلطة السياسية وإلى **مسؤوليتها**، كما يدين السلطة المطلقة باعتبارها عاملاً دافعاً للثورات وللركود الاقتصادي بل وحتى لانتكاس الأخلاق(٦٩). وقد قام الطهطاوي بما هو أكثر من ذلك إذ

---

(٦٦) حول الطهطاوي راجع بصفة خاصة، رسالة الدكتوراة في الآداب بجامعة باريس عام ١٩٧٧:
Delanoue (G.), Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIXe siècle (1798-1882)؛ وحول الإصلاحيين التونسيين، راجع: Brown (L.C.), The Tunisia of Ahmed Bey, Princeton, Princeton University Press, 1974; Madin (S.), The Genesis of Young Ottoman Thought, Princeton, Princeton University Press, 1962, p. 385 et suiv.; Elarif-Beatrix (A.), Le Personnel politico-administratif dans la Tunisie contemporaine; édification étatique et environnement culturel, these de doctorat en science politique, Paris I, 1983, pp. 60-156; وكتاب خير الدين التونسي «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك».

(٦٧) Delanoue (G.), op. cit., pp. 392-395.

(٦٨) Abdessalam (A.), Études de la terminologie politique chez les Arabes, Société tunisienne de diffusion, Tunis, 1978, p. 74, cité par Elarif-Beatrix (A.), op. cit., p. 139.

(٦٩) Elarif-Beatrix (A.), op. cit., p. 123 et suiv.

ترجم الميثاق الدستوري الفرنسي إلى العربية، بل وأعمال مونتسكيو وروسو، كما نشر عام ١٨٣٠ مؤلفاً حول المؤسسات البرلمانية الفرنسية [**تخليص الإبريز في تلخيص باريز**(٧٠)].

غير أن خير الدين يسعى في نفس الوقت إلى تبيان أن نجاحات الغرب لا تعود إلى المسيحية ولا إلى قيمها، كما يذكر ابن أبي ضياف أن السلطة الوحيدة المطلقة ليست سلطة البشر لكنها سلطة الله، ويقرن الطهطاوي ترجماته بإعادة نشر كتابات ابن خلدون وفخر الدين الرازي وكذلك بكتابة سيرة النبي محمد(٧١). لم يكن المقصد المساس بالثقافة الإسلامية الخاصة بالعمل السياسي، ولكن تحديثها، بمعنى جعلها تساير العصر وذلك بتطعيمها بالتقنيات الغربية. وكان الأمر بالنسبة لهؤلاء جميعاً هو أن خلق مؤسسات عادلة يعني تحديد سلطة الملك **بالقانون وبالشورى**. وكان الطهطاوي يرى الشورى باعتبارها شورى العلماء وبمثابة «السلطة ـ الموازنة» التي كان مونتسيكيو يدعو إليها بحماس. في حين أن ابن أبي ضياف يتحدث عن **المجلس** (البرلمان) الذي يعبر عن تجميع **الأمة** ويمثل «رابطة حب» بين الحكام والمحكومين(٧٢)، وهو في ذلك بالتأكيد يأخذ أشكالاً وتقنياتٍ عن الغرب، ولكنه لا يأخذ بأي حال فكرة **السيادة** ولا حتى فكرة **التمثيل**. بالإضافة إلى أننا نجد فكرة المؤسسات الحرة لدى الطهطاوي تتوازن بدعوته إلى دولة قوية تستطيع مقاومة القوى الأجنبية. ولا يعتبر «تحديث» المؤسسات السياسية غاية بذاته وإنما هو وسيلة تسمح بتقدم التعليم، والاقتصاد والقوة السياسية، وتخضع لرؤية الإسلام السياسية وهو بذلك يخضع لنطاق تحده غاية تسمو عليه(٧٣).

وتظهر هذه المجادلة بوضوح على مستوى مناقشات القانون: يوافق الطهطاوي على أن القوانين يمكن أن تتغير وأن تتكيف وفقاً للظروف، وهو

---

(٧٠) Delanoue (G.), op. cit., p. 367.

(٧١) Ibid., p. 396.

(٧٢) Ibn abi Dhiaf, cité par Elarif-Beatrix (A.), op. cit., p. 127.

(٧٣) Cf. Hourani (A.), Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939, Londres, Oxford University Press, 1962, p. 73 et suiv؛ وبشأن مدى تحرير النظام السياسي في تونس، راجع: Brown (L.C.), op. cit., p. 98 et suiv.

في ذلك يستند إلى نظريةالقانون التقليدية. ولكنه في نفس الوقت يبرز أن ملاءمة القانون يجب أن تتم في ظل مراقبة العلماء وأن تخضع لإرادة الله ولتحقيق مصالح الأمة(٧٤). ومن المؤكد أن ابن أبي ضياف يذهب إلى أبعد من ذلك حين ينادي بقانون يقيد ممارسة السلطة مؤكداً بطريقة مرنة للغاية أن كل ما يصنع الخير لا بد وأن يكون متطابقاً مع الشريعة، ولكنه يؤكد أيضاً وحدانية مبدأ الشرعية وضرورة الخضوع لفكرة الإرادة الإلهية لترسيخ قواعد العدل. وليس مستغرباً أن هذا العمل التوليفي يعبر عن ذاته فلسفياً من خلال فكرة التوافق الضروري بين الوحي والعقل [وهي فكرة تقليدية أيضاً](٧٥). إن العقل عطيَّة من الله ولا يمكن أن يكون إلا متوافقاً مع كلمة الله. ويجب على الإنسان أن يثقف العقل باعتباره أداة للمعرفة، ووسيلة للحصول على هذه التقنيات التي استطاع الغرب امتلاكها. وعلى هذا يعطي الطهطاوي وخير الدين أهمية خاصة لإنشاء المدارس، بل وأيضاً لتدريب موظفين والعلم: لا أكفاء - ومع كف ذلك فإن الله القائم بذاته، ليس بأي حال مرتبطاً بقوانين العقل يمكن للعلم ولا للعقل أن يغيرا من سمو الشريعة، ولا أن يجعلا من التحديث مبدأً سامياً قابلاً لأن يكون غاية في ذاته.

وفي الإجمال فإن الموضوع الوحيد الذي يمكن ملاحظة حدوث اختلاف ملحوظ بشأنه هو موضوع «الأمة»، حيث أن ابن أبي ضياف، وبصفة خاصة الطهطاوي قاما بإدماجه باعتباره مقولة سياسية، وبطريقة أقل سطحية وأقل تحفظاً مما فعلا بشأن المقولات المستوردة الأخرى. وكان الطهطاوي المصلح الإجتماعي المصري متأثراً بالفكرة الوطنية التي سرت في أوروبا في القرن التاسع عشر حين دعا إلى «حب الوطن» باعتباره جزءاً من العقيدة الدينية، آخذاً عن مونتسيكيو فكرة الجماعة السياسية المحدودة، وهي الفكرة التي لا تتوافق مع فكرة «الأمة» بل تؤدي إلى تجزئتها. إن فكرة الوطنية المصرية حتى وإن ظلت مرتبطة بالدين إلا أنها ظهرت إلى الوجود متسمة بطابعها التجديدي(٧٦).

---

(٧٤) Hourani (A.), op. cit., p. 75.

(٧٥) حول الطهطاوي راجع: Delanoue (G.), op. cit., p. 402، وبشأن خير الدين، راجع: Hourani (A.), op. cit., p. 80-90.

(٧٦) Ibid., p. 65.

والحال أن حب الوطن إزداد تعمقاً في أعقاب الطهطاوي وهؤلاء الإصلاحيين الأُوَل، وظهر باعتباره تراثاً لهذا التيار التحديثي الأول. وعلى هذا الضوء يجب تقييم إنشاء جريدة «الوطن» في مصر عام ١٨٧٧، وكذلك خطاب وأعمال حسين المرصفي الذي تجاوز الطهطاوي، معتبراً الأمة جماعة إنسانية تضمها رابطة ليست بالضرورة دينية، وكان خطابه بشيراً لفكرة العروبة[٧٧]. ولم يتراجع الاستناد المتصاعد إلى الحقيقة الوطنية قط، فأصبح قاسماً مشتركاً بين مجموع المشاركين في النشاط السياسي، مهما كانت إنتماءاتهم: وإذا تحدثنا عن مصر وحدها نجد هذه الحقيقة الوطنية لدى **الإحيائيين** من تلاميذ **محمد عبده**، ولدى **سعد زغلول** وحزب الوفد الذي أنشأه، كما لدى **عبد الناصر** وأنصاره فيما بعد[٧٨].

وفي الواقع إننا نصل عن طريق هذا الإنجاز إلى **المدلول العميق** للإصلاح التحديثي وإلى حدوده. كان الإصلاح وهو يسعى أولاً إلى الفعالية السياسية، يعمل ويجدد في نطاق وحيد وهو نطاق إسهامه في تدعيم القدرة السياسية للنظم المؤمنة بالشريعة الإسلامية والتي تواجه تحدياً أجنبياً. ولا ريب أن بناء الفكرة الوطنية في هذا المنظور كان حاسماً بوجه خاص، وأنه كان يَنْشط كلما أصبحت السيطرة الأجنبية حقيقة واقعة، وخاصةً بعد الإحتلال البريطاني لمصر عام ١٨٨٢. وكان المفكرون الإصلاحيون وخلفاؤهم يقومون حين ذاك بمواجهة الغرب بمبدأ **السيادة الوطنية** الشرعي والذي هو من صنع الغرب ذاته. وإذا كان تأثير الإصلاحيين يبدو في هذا المجال أكثر وضوحاً ودواماً عمّا هو في غيره، فذلك لأن مفهوم الأمة هذا قد قلب بالفعل المقولات الكلاسيكية للفكر الإسلامي السياسي. وقد بدأ تقسيم «الأمة» الإسلامية منذ ذلك الحين واقعاً لا نزاع فيه. إن الطهطاوي، والمرصفي، ومصطفى كامل يتحدثون عن الأمة المصرية؛ وتتغلب فكرة «العصبية» [تضامن الجماعة] الخلدونية على الفكرة الدينية، للتعبير عن الجماعة الوطنية، الأمر الذي يضفي على هذه الجماعة **مظهراً علمانياً**.

ومع ذلك فإن هذه **الثغرة** ليست هامة إلى الدرجة التي يزعمونها. فقد

---

(٧٧) Ibid., p. 194.

(٧٨) Sharabi (H.), Arab Intellectuals and the West. Baltimore, J. Hopkins Press, 1970, p. 87 et suiv.

سادها الغموض الذي لا يزال قائماً عند الإشارة في آن واحد إلى الأمة المصرية وإلى الأمة العربية، بل والأمة الإسلامية. ولم تتوقف **القومية** التي تحصل على منبعها من هذه الحركة الإصلاحية عن أن تتكشف بأنها دون الإسلام وفي نفس الوقت مؤيدة للوحدة الإسلامية: وتجري الأمور كما لو كانت **ثنائية المرجعية** هذه تعبر عن رفض الإنفصال عن رموز ثقافية يحتاجونها دائماً لتحديد الذات بالنسبة للآخر. والدليل على أن فكرة الأمة لم تنفصل إطلاقاً عن المرجع الإسلامي هو أنها تستبعد غير المسلمين لدى **المرصفي**، بينما يبذل **مصطفى كامل** جهده لكي يبين أن الإسلام «وطني وعادل[٧٩]»، حتى **عبد الناصر** ذاته وضع الإسلام في منزلة تسمو على الأمة العربية[٨٠].

يضاف إلى ذلك أن فكرة الأمة لا تشير إلى فكرة السيادة إلا بالنسبة للأجنبي، وتصبح منفصلة عن فكرة سيادة **مجموع الشعب** وهما فكرتان صنوان في الثقافة الغربية. إن فكرة المشاركة السياسية التي يدعو الطهطاوي إليها بكل حماس ليست إلا وسيلة لتنشيط **التعبئة السياسية** ـ مثل التعليم تماماً ـ تظل إلتزاماً أصلياً على المؤمن، ولا تمثل سلطة عليا بديلة لسلطة الله. ومرة أخرى نجد أن الاقتباس من الغرب محصور ومحدد بشكل واضح: ومن غير تقليل لأهميته في التمهيد لمشروع القومية العربية، إلا أنه لا بد من التأكيد بأنه يظل **انتقائياً**، كما أعيدت صياغة البنيان إلى مدى كبير. يبدو إذن عمل المصلحين عملاً تصنيفياً معقداً، يفرق بين تحديث جيد وتحديث سيء، وبين تحديث فوري وآخر مؤجل، وبين تحديث عالمي وآخر خاص بالغرب. ونجد الرؤية الأولى في العالم الإسلامي لفكرة الأمة مستمدة من الخيار الأول الوارد في التصنيفات السابق ذكرها، والتي تبناها فيما بعد حكام تحديثيون يتولون سلطات مطلقة. ولم يتم تجاوز فكرة الأمة هذه إلا بطريقتين، إحداهما من الخارج وبدءاً من فكر **عربي مسيحي**، والذي يعود بصفة خاصة إلى العناصر الفاعلة **للنهضة**، وإلى العلمانيين الذين قاموا بتجسيدها مثل **حزب البعث**. والطريقة الأخرى من الداخل وبمبادأة من **الإحيائيين** أو من **الإسلاميين**.

---

(٧٩) Hourani (A.), op. cit., p. 199 et suiv.

(٨٠) Cf. Nasser (G.), Philosophie de la révolution, Le Caire, Dar-al-Maaref, 1957, pp. 55-66.

مناقضة الغرب

تمثل نهاية القرن التاسع عشر منعطفاً لفكرة التحديث في العالم الإسلامي. بدءاً من ذلك الوقت لم يعد التحديث فيه يعني الاقتباس من الغرب لإيقاف تدهور الشرق، بل هو مواجهة الغرب **بتحديث إسلامي خاص**. ففي خلال فترة عامين من الزمان وجد الطهطاوي أن بلده مصر، كما وجد خير الدين أن بلده تونس تخضعان لقانون غربي سواء كان بريطانياً في الحالة الأولى، أو فرنسياً في الثانية. وعلى هذا تجدر مواجهته بنظام آخر، وبتحديث آخر لا ينبع من توليف ثبت تناقضه وعدم فاعليته بل ببذل الجهود لإحياء مبادي الإسلام ولتنصيبها كمبادئ للتحديث.

وقد قامت **الإحيائية** على أساس تشخيص مقارب لتشخيص الإصلاحيين، ولكنها تدعو إلى حلول متعارضة مع حلولهم(٨١). فقد أقام **جمال الدين الأفغاني** (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧) تحليلاته وعمله على أساس نقد الجهل والظلامية متمثلاً في ذلك بالإصلاحيين؛ واستنكر **محمد عبده** (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) من جانبه حالة التدهور التي يعيشها العالم الإسلامي؛ كما ندد **رشيد رضا** (توفي عام ١٩٣٥) بالسلبية والتقاعس السائدين. ويكمن **المستحدث** هنا في مُسلَّمة تصنع رؤية جديدة بالنسبة للتحديث وهي أن محاكاة الآخر غير مقبولة كما أنها غير فعَّالة. ويستهل الأفغاني نقداً للنقل عن الغرب يصب مباشرة في الاعتراف بتعدد أنواع التحديث. وعلى هذا فهو يتواصل مع الرؤية التقليدية التي تستنكر كل جديد مبني على محاكاة الكافر. لقد عرفت الأمة فيما سبق النمو الإجتماعي، والعقل والوحدة: ويجب أن تهتدي إليهم من جديد لكي تصوغ إجاباتها على تحدي التحديث، على أن تكون هذه الإجابات مطهرة من الاقتباسات القديمة. ويبدي رجل الإفتاء محمد عبده حرصاً أكبر على القانون، وينطلق أيضاً من رفض **المجتمع الثنائي**، مثل المجتمع المصري في عهد **محمد علي**، والذي يعيش على جهاز قانوني مزدوج يضم القوانين الإسلامية والغربية. ويسجل محمد عبده

(٨١) حول الإحيائية، راجع بخاصة: Kerr (M.), Islamic Reform: the political and legal Theories of Muhamad Abduh and Rashid Ridâ Berkely, University of California Press, 1966; Kedourie (E.), Afghâni and Abdu, New York, 1966; Keddie (N.), An Islamic Response to Imperialism, Berkley, University of California Press, 1968; Hourani (A.), op. cit., p. 108 et suiv.

فشل هذا المجتمع بمعنى عدم فعاليته وتنافره؛ ثم يستطرد مستنكراً محاكاة الآخر باعتباره طوقاً حديدياً(٨٢).

وكان السلوك تجاه الغرب جديداً: إذ ينتقد الأفغاني في مؤلفه «الرد على الدهريين»(٨٣) الدعاوى التي يبسطها الهندي **أحمد خان بهادر**، والذي يطالب بوضع تعليم العلوم الغربية قبل القيم الدينية؛ وكذلك سعى الأفغاني خلال إحدى رحلاته إلى أوروبا إلى المواجهة مع المثقفين الأوروبيين [راجع حواراته مع رينان(٨٤)، وذلك لكي يصل إلى إحلال رؤية أخرى للعالم الحديث. أما رشيد رضا فقد عاش حياته في الشرق واضعاً نهاية للتقليد الخاص بالاتصال بالغرب، كما أظهر فيما بعد نقداً أكثر اطراداً ضد محاكاة النماذج الأجنبية. ومن بعد أصبح هذا الاستنكار ليس أساساً لإدانة الأجنبي والعمل السياسي لأولئك الذين يستلهمونه فحسب، بل أساساً جديداً لفكرة التحديث. ولم يعد التحديث وحيداً مفرداً، بل **متعدداً** بتعدد الثقافات؛ لا ينمو تبعاً لوصفات يكتشفها الآخر، ولكن وفقاً **لتحدٍ مزدوج**: ذلك التحدي المستمد من التحديث الغربي، والتحدي الآخر الذي يعود إلى مجهودات المجتمعات التي تعايش التأخر بسبب تخليها عن المبادئ التي صنعت حيويتها.

وحين تتغلب هذه الرؤية الجديدة على إحدى التناقضات، فإنها تخلق تناقضاً جديداً. فمن حسناتها أنها تجاوزت المُسلَّمة الواهية للإصلاحيين الذين كانوا يبنون التحديث بأسلوب إمبريقي، وبالتمييز الإعتباطي بين ما يمكن وما لا يمكن تقليده وبين الوسائل والغابات. كما أنها أكدت فشل الثنائية الساذجة أحياناً، والحمقاء في أحيان أخرى، والتي كانت تجمع حكومة العلماء مع الإدارة الحديثة، والأرستوقراطية مع الدعوة إلى المشاركة(*). ومع ذلك فقد أعادت هذه الرؤية بناء فكرة التحديث على

---

(٨٢) Cité par Ben Achour (Y.), LÉtat nouveau et la philosophie politique et juridique occidentale, Tunis, Publications du CERP, 1980, p. 226.

(٨٣) Afghâni (J.), Réfutation des matérialistes, trad. française, Paris, Payot, 1965, pp. 341-342.

(٨٤) In Le Journal des débats, 18 mai 1882.

(*) المشاركة participation. توجد للمشاركة السياسية عدة أوجه. وتتضح عن طريق المشاركة الإنتخابية بصفة خاصة. ويتم تقييم هذه المشاركة عندما تجري انتخابات بلدية، تشريعية أو لاختيار رئيس الجمهورية، تُظهر مدى الاهتمام أو الانصراف عن الأمور العامة ـ المترجم.

أساس التباس جديد لم يستطع أحد من الإحيائيين إزالته حقيقة: هل بناء تحديث بالتعارض مع الآخر يعني الاستناد إلى **المنافسة** أم إلى **المنافاة**؟ هل يعني التحديث قبول التحدي من الآخر وبالتالي ضرورة التسليم بقدر من المحاكاة أو على الأقل بقدر من السلوك المشترك؟ أم أنه يعني استعادة حيوية «العصر الذهبي» لتحديد الذات بصورة أفضل في مواجهة الآخر؟ في الحالة **الأولى** (المنافسة) يكون مفهوم التحديث قد تمت المحافظة عليه لكن نقد المحاكاة يظل متزناً، وفي الحالة **الثانية** (المنافاة) فإنه يتم التخلي عن نموذج ينتمي لخصوصية غربية. ويبدو أن هذا التوتر قد ميَّز تاريخ **الإحيائية** بقدر ما ميَّز **الإسلامية الراديكالية** المستمدة منه حالياً.

إن العلامة المميزة الأكثر وضوحاً لهذه «الإحيائية» هي بناء الإسلام لا باعتباره ديناً فحسب، ولكن باعتباره **حضارة**، والإشارة إلى الإعتبار الثاني تتفوق بوضوح على الأول لدى الأفغاني الذي يرى في الإسلام مجموعة من المعايير والقيم والمبادئ الأخلاقية اللازمة لازدهار **الأمة**. وهكذا يقابل المؤلف بين العالم الإسلامي والغرب، لكي يبين أن الأخير لم يتمكن من تحقيق تقدم إلا بعد تحرره من المسيحية. وفي المقابل فإن الإسلام بالنسبة للمسلمين ليس إيماناً بما هو مقدس فحسب، ولكنه ملتقى للتضامن الاجتماعي، وللهوية ولبناء التقدم[٨٥]: وهكذا نجد أنه تم بوضوح إعادة إدراج المسلمة الواحدية للثقافة الإسلامية، وذلك بعد تردد وحيرة من جانب المصلحين الأوائل. وبذلك يتحدد الإسلام في نفس الوقت على أساس المنافاة في مواجهة الآخر، أي باعتباره مبدأ حقيقياً وواقعياً ورافضاً للغرب. ونجد نفس الموقف لدى محمد عبده الذي يؤكد استحالة علمنة المعايير والقوانين في العالم الإسلامي، ولدى رشيد رضا الذي يرى أن الحضارة الحديثة تمتزج مع إسلام حقيقي نقي والذي يحث بطبيعته على العمل وبذل الجهد. وينبثق من هذه العودة إلى الأصل مبدآن أساسيان يكونان الفكرة الإحيائية بشأن التحديث: الأول إعادة بنيان **الوحدة** باعتبارها عنصر قوة وإنجاز؛ والثاني إعادة فتح باب **الاجتهاد** أي بذل الجهد للتوفيق بين المعطيات الجديدة وبين الشريعة.

---

(٨٥) Hourani (A.), op. cit., p. 118.

وتعتبر **الوحدة** لدى كل من المفكرين الثلاثة فكرة محورية. سواء كان ذلك بالنسبة إلى محمد عبده الذي يبدد عنوان مؤلفه الأساسي «**رسالة التوحيد**» كل شك[٨٦]، أو بالنسبة إلى الأفغاني الذي تظل دعواه الأساسية هي الوحدة الإسلامية: إن تأخر العالم الإسلامي عن أوروبا يعود إلى ضعف الأمة التي فقدت وحدتها. إن العمل المطلوب يمر أولاً عبر إعادة بناء الأمة التي فقدت وحدتها. ولا يتخلى الأفغاني عن فكرة تجزئة جماعة المؤمنين فحسب والتي كان قد قبلها بعض المصلحين، بل إنه يقيم دعوى معاكسة لها كمبدأ أولي للتحديث الذي يتم بناؤه باعتباره إعادة اكتشاف للهوية وإحياء للقوة: إن هذا الإصرار على الوحدة، إلى جانب توافقه مع مجموعة مبادئ ثقافية قديمة، يصبح أيضاً وسيلة تسمح بعدم حسم الرؤيتين المتناقضتين للتحديث الكامنتين في الدعوى الإحيائية واللتين سبق إبرازهما. كما لا تتولد عن هذه الوحدة نظرية حقيقية بل **ممارسات**: **أولاً** ممارسة الأفغاني ـ الذي كان على الأرجح من أصل إيراني وكان يقدم نفسه بأنه أفغاني ويتجول عبر العالم العربي العثماني لإنشاء جمعيات سرية وللنضال من أجل الوحدة ـ **ثم** ممارسة حكام العالم الإسلامي المعاصر الذين يقومون في أغلب الأحيان بتصويب أو بإخفاء فشل إستراتيجيتهم التحديثية بنداءات من أجل الوحدة، أو بإستراتيجيات «**اندماج كامل**» غالباً ما كانت تدوم أكثر من الفترة التي يستغرقها إلقاء خطاب.

ونجد نفس النهج لدى رشيد رضا الذي يدعو في مؤلفه الأساسي «الخلافة» إلى إعادة بناء مؤسسة الخلافة التي كانت قائمة في «**العصر الذهبي**»، ولا يجب تفسير هذه الدعوة بأنها تَحسُّر على المؤسسات العثمانية المنهارة والتي يدينها المؤلف لكونها غير مجدِّدة، ولا باعتبارها علامة على ميول سلفية مطلقة. بل على العكس يجب فهم هذا القول على أنه رغبة في إحياء مؤسسة **الخلفاء الراشدين**، والوحدة التي كرستها، وذلك حتى يتسنى بذل جهود التحديث بطريقة أفضل. ويدعو رضا إلى أن يكون الحافز إلى الفعل وإلى الخلق ليس هو فكرة الأمة بمفهومها في الغرب، ولكن على أساس الوحدة بمفهومها في العالم الإسلامي، وبزوال النظام الإقليمي الذي يقيمه مختلف الحكام الطغاة الذين يتقاسمون **دار الإسلام**.

---

(٨٦) Abduh (M.), Traité de l'unité divine, trad. française, Paris, Geuthner, 1925.

والمفروض أنه يجب استكمال هذا الإحياء للوحدة بتجديد القوانين، وبمواءمتها مع العالم الحديث، وفقاً لنهج أكثر دقة وأكثر إثارة للخلاف حول التحديث، حيث أنه يقتضي إعداد معايير للاختيار بين سياسات وأنماط محددة للمجتمعات. ويدعو الأفغاني إلى إعادة فتح باب **الاجتهاد** الذي كان قد أغلق في العهد العباسي، ثم عاد فأصبح ضرورياً لمواجهة معطيات العالم الحديث. وكان محمد عبده، رجل الإفتاء، أكثر دقة فقد دعا إلى «**التلفيق**». بمعنى إختيار الحكم الفقهي الأكثر توافقاً مع متطلبات العالم الحديث[٨٧]. وعلى هذا يرتكز «التلفيق» على الشريعة ويتجنب المحاكاة المستهجنة، لكنه يسمح، من خلال العمل التفسيري الذي يقوم به العالِم، بإدخال ممارسات مأخوذة عن العالم الغربي معتبرة صالحة وفعَّالة في آن واحد. ويقدم محمد عبده في هذا الشأن مثال إلغاء العبودية، مشيراً بذلك إلى أن التلفيق لا يستجيب فقط لمتطلبات الضرورة، بل ولتبني رؤية للتحديث تمتد إلى حد بنيانه المعنوي والمعياري. وهكذا تجبر هذه الممارسة التشريعية على الحسم، بعكس السعي إلى الوحدة، وذلك لأنها تؤدي برجل القانون وبالحاكم إلى قبول وجود مبادئ حديثة عالمية، ثم إلى إثبات توافقها اللاحق مع الشريعة. وبناءً عليه لا يدهشنا أن نجد الجدل السياسي في العالم الإسلامي المعاصر يدور حول **الممارسة التشريعية**: فقد أصبحت مشكلة قانون الأحوال الشخصية في العالم الإسلامي من المشكلات الحساسة. ومن الطبيعي تقييم فشل الإحيائية بمقدار **حيرتها** في الوسيلة المناسبة لممارسة التلفيق، وفي **التباس وضعف** إنتاجه خلال قرن من الزمان، كما يرتبط بذلك أيضاً عدم توفر **مضمون** محدد لفكرة التحديث الإسلامي.

وتوجد نفس الحيرة أيضاً على مستوى توصيف المؤسسات الحكومية الحديثة. لا جدال في أن الأفغاني قد أدان الاستبداد في مناسبات عديدة، وكان يدعو الشعوب إلى النضال ضد الطاغية، كما أظهر نشاطاً في مواجهة الحكام المستبدين في عصره سواء كان السلطان التركي **عبد الحميد** أو الخديوي المصري **توفيق** أو الشاه الإيراني **ناصر الدين**، الذي يبدو أن الأفغاني قد حرض على اغتياله. وهكذا يربط الأفغاني بين مفهومه للعمل

(٨٧) Hourani (A.), op. cit., pp. 152-153.

السياسي وبين الإعتراف بحق الثورة ـ وهو الأمر الذي لم يقدم عليه الفكر الإسلامي التقليدي على الإطلاق ـ مما يوحي بالافتراض بأن انفتاحه على التحديث يتضمن حقاً سياسياً جديداً. ومع ذلك فإنه يظل حذراً تجاه تحديد ما يجب أن تكون عليه المؤسسات السياسية، متجنباً الحديث عن **الدستور**، ومقيماً علاقات غامضة مع أنصار الدستور[٨٨]. والواقع هو أن الأفغاني يكتفي بالنضال من أجل رؤية تقليدية للإسلام، بأن الحاكم مقيَّد في حكمه بالالتزام باحترام القوانين و«**بالمجلس**». ولكن حدود هذا المجلس غير دقيقة كما أنه يستند إلى **الشورى** أكثر من استناده إلى **السيادة**. ونجد هذا الحذر تجاه النموذج التمثيلي أكثر وضوحاً لدى محمد عبده الذي يؤكد بطريقة أكثر حسماً سيادة الشريعة والتزام الحاكم بالعمل وفقاً لقوانينها. إن الحكومة المثالية لدى محمد عبده هي حكومة الحاكم **العادل** وليس الحاكم **الديموقراطي**، حكومة الحاكم الذي قد يكون عند الحاجة مستبداً من أجل احترام وتطبيق القوانين الصالحة[٨٩]. وبما أن هذه القوانين هي من صنع العلماء، فإن محمد عبده يعترف للشعب لا بحق السيادة، ولكن على وجه التحديد بحقه في «مطالبة حكومته بالعدالة»، أي مطالبة أولئك الذين قد يضلوا[٩٠]. وعلى هذا تستند إحيائية محمد عبده على الترويج لفكرة العدالة، ومعرفة الحقيقة وبالتالي على الشريعة، أكثر من ارتكازها على فكرة **التمثيل والسيادة**. وتستند منازعة الحاكم، كما هو الحال لدى الأفغاني، على الفكرة التقليدية بشجب الضلال والجهل أكثر من استنادها على المطالبة أو التعبير عن مصالح فردية كما في نموذج المنازعة الحديث. إن فكرة الوحدة الأساسية لا تعترف إلا بصالح مجموع الأمة لكن هذا الصالح العام لا يتحدد على أساس الاختيار السيادي كما هو الحال في الغرب، بل على أساس معرفة العدل الإلهي. وتبرز هذه الرؤية كذلك وبوضوح في النقد الذي وجهه محمد عبده للنظام البرلماني الفرنسي الذي شاهده، وقد استنكر الخلافات و«الانفعالات» التي تسود الأحزاب، كما أدان انعدام «الضمير المشترك»، بمعنى احترام مبدأ الوحدة الذي يضعه عبده في محور بنيانه.

---

(٨٨) Cf, Hourani (A.), op. cit., p. 116.

(٨٩) Cf, Abduh (M.), «seul un despote juste assurera la renaissance de l'Orient», in Abdel-Malek (A.), ed., op. cit., pp. 62-63.

(٩٠) Cité in Ben Achour (Y.), op. cit., p. 227.

وهكذا يصبح التمثيل البرلماني لديه «خرافة»[٩١]، ويكتفي بتأجيل تنفيذ هذه الفكرة إلى ما بعد تعليم الشعب سياسياً ـ والمقصود بالتعليم هنا معرفة العدل.

وأخيراً فإنه حين يدعو رضا إلى إعادة إقامة الخلافة، تبدو إشارته إلى النموذج الديموقراطي الغربي أكثر ضآلة. إنه يتناول فكرة الحاكم العادل المقيَّد باحترام القانون والذي يمكنه عند الاقتضاء تجاوز تنفيذ الشريعة من أجل صالح الشعب ووفقاً لمقتضيات العصر، على أن يكون ذلك تحت إشراف العلماء و**أهل الحل والعقد**، الذين يقومون بتفسير القرآن والحديث النبوي دون مباشرتهم لأي سلطة سيادية. ويبدو خطاب رضا من بعض الجوانب هو الأقل إلتباساً من بين الخطابات الثلاث الأخرى، إذ أنه على خلاف الإحيائيين الآخرين لا يتضمن أية إشارة إلى النماذج الغربية، لكنه يستند إلى صياغة وحيدة من خلال فكرة الخلافة باعتبارها «رداً على أولئك الذين يظنون أن الحضارة الإسلامية قد انطفأت[٩٢]». وبالنسبة لرضا تشير فكرة التحديث السياسي بكل وضوح إلى استبعاد النموذج الغربي وإلى إقامة بنيان ذاتي.

ونهتدي لدى الإحيائيين إلى الفكرة التقليدية بترابط الوحي مع العقل، وكأنهم يريدون بها التصديق على مجمل دعواهم. ويصف الأفغاني الإسلام بأنه دين العقل الذي يستطيع بماهيته تلبية احتياجات جميع الأزمنة دون حاجة إلى الاقتباس من الآخر، أو على وجه الدقة دون التعدي على هويته الخاصة. ومع ذلك يظل العقل في جوهره خاضعاً للوحي: ويبين الأفغاني أن الإنسان لا يستطيع في الواقع، وبسبب أهوائه، الوصول مباشرة إلى الصواب، ولهذا فإن المعرفة المنَزلة تساعده بوصفها بديلاً للعقل. وعلى هذا لا يوجد من بين مكونات الوحي ما يمكن اعتباره عائقاً أمام العقل والعدل والحقيقة. وكنتيجة طبيعية فالعقل يساعد العالم بالشرع المنُزل على مواءمة هذا الشرع وعلى منحه ـ كما يؤكد رضا ـ التفسير الصحيح الذي يجعله متوافقاً مع منجزات التقنيات الحديثة. إنها توليفة ماهرة، لكنها غير

(٩١) Ibid., p. 227.
(٩٢) Ibid., p. 229.

مجددة إلى حد ما بالنسبة لأعمال الفلاسفة المسلمين، كان لها على أية حال أثر مباشر هو رفض دعوى تحديث سياسي أو قانوني عالمي، وإلى عدم قبول حداثة علوم وتقنيات إلا عند الاقتضاء وبشرط ألا تتناقض مع الوحي الذي لا يمكن أن يخطئ. وعلى هذا الأساس تحديداً لا تقبل الإحيائية التحديث فحسب، بل وتعلن أنها حديثة، كما أن التيارات الإسلامية قد حلت مكانها على هذا الطريق منذ الثلث الثاني من القرن الحالي.

ولا يوجد في الواقع أي انفصام بين **الإحيائية والإسلامية** بالنسبة لهذه الصيغة التفسيرية للتحديث، ولكن تُظهِر الثانية تشدداً أكثر من الأولى سواء في المجال النظري أو في مجال الممارسة. وتشهد على هذه الاستمرارية قيام علاقة الاستاذ بتلميذه بين رشيد رضا وحسن **البنا** مؤسس حركة الإخوان المسلمين. إن خطاب البنا هو خطاب إدانة قاطعة وبلا مواربة للمحاكاة: إنه يخاطب «أبناء الأمة» قائلاً: «يا أبناء أمتنا العزيزة علينا المحببة إلينا، نحن مسلمون وكفى، ومنهاجنا منهج رسول الله ﷺ وكفى، وعقيدتنا مستمدة من كتاب الله وسنة رسوله وكفى، فإن لم يعجبكم قولنا فخذوا بأقوال الأجانب عنا ومن لا يمتون بصلة إلينا(٩٣)»(*).

بالإضافة إلى أن التشخيص في هذه المرة **يخالف** تشخيص الإصلاحيين بوضوح. إذا كانت الشعوب الإسلامية قد واجهت الفشل، فإن ذلك ليس بسبب جهلها، ولكن بسبب رغبتها في تقليد الغرب: «فمنذ فارقت الأمم الشرقية تعاليم الإسلام وحاولت استبدال غيرها بها مما توهمت فيه صلاح أمرها وهي تتخبط في دياجير الحيرة وتقاسي مرارة التجارب الفاشلة، وتؤدي ثمن هذا الإنحراف غالياً من كرامتها وأخلاقها وعزتها ومرافقها(٩٤)»(*). وهكذا يصل الإسلاميون بالرؤية الإحيائية إلى **غايتها** المنطقية: لا وجود

---

(٩٣) Al-Bannã (H.), «Le Credo des frères musulmans», in Abdel- Malek (A.), op. cit., p. 71، وحول الإخوان المسلمين، راجع بخاصة: Mitchell (R.), The Society of the Muslim Brothers, Londres, Oxford University Press, 1969; Carré (O.), Michaud (G.), Les frères musulmans, Paris, Julliard, 1983.

(*) كتاب «مذكرات الدعوة والداعية» حسن البنا. دار التوزيع والنشر الإسلامية. القاهرة. عام ١٩٨٦، ص. ١٩٩ ـ المترجم.

(٩٤) Al-Bannã (H.), art. cit., p. 72.

(*) نفس المصدر السابق. ص. ٢٠٠ ـ المترجم.

لتحديث سياسي شامل، بل إن الدعوة المنتسبة إليه هي مصدر للفشل والإحباط؛ وعلى هذا فإن المحور النظري وكل الممارسات الخاصة بالإخوان المسلمين وبأنصار الجمهورية الإسلامية يشتملان على نفي التحديث الشامل، وعلى مواجهته بتحديث إسلامي يؤسس الدولة ـ كما يقول البنا ـ على تعاليم الإسلام.

ويرتكز نموذج هذه الدولة على أسس واضحة للغاية وهي: تعليم متوافق مع الإسلام، وقوانين مستمدة منه، وإدارة تستند إليه دون غيره. ونجد مثال هذه الدولة لدى المصري **عبد القادر عودة** تلميذ البنا الذي يتصور «الدولة الإسلامية الحديثة» على أساس سلطة تنفيذية قوية يقودها **الإمام**، ومقيدة بقيد مزدوج وهو احترام الشريعة التي لها اليد العليا، وبسلطة مراقبة وتقويم من جانب **الأمة** من خلال أولئك الذين لديهم وحدهم المعرفة أي العلماء والفقهاء. وفي ظل هذه الأحوال لا يمكن أن يستند التجديد إلا إلى «تنفيذ نصوص الشريعة»، ويعود ذلك إلى الإمام والعلماء[٩٥]. هكذا يتم تحطيم منطق الدولة عن طريق هدم فكرة السيادة، وفكرة وجود حيز سياسي ذاتها، وبإحلال مبدأ المعرفة مكان مبدأ السلطة.

ولا جدال في أننا نجد هذا الإحلال أكثر وضوحاً لدى الباكستاني **أبو العلاء المودودي** (المتوفي عام ١٩٧٩)، وذلك حين يرشد إلى العناصر المكونة للأصولية الإسلامية المعاصرة. فإنه يعرض علينا في مؤلفه «تنظيم الحياة في الإسلام» ثلاثة أسس للنظام السياسي في الإسلام: **الوحدانية والرسالة ثم الخلافة**[٩٦].

ويقول المودودي لنا، أن **الوحدانية** «تجحد سلطة البشر وتهدف إلى نقضها نهائياً، سواء كانت سلطة فرد أو طبقة أو أسرة أو أمة، أو في أي شكل من الأشكال الأخرى. لأن الله وحده الجدير بالسلطة. في الواقع أن أحداً لا يملك السلطة من خارج الله. إن سلطته هي السلطة الشرعية الوحيدة، كما أن شرعه وحده هو القانون[٩٧].

(٩٥) Audah (A.), «Les pouvoirs dans l'État islamique moderne», in Abdel-Malek (A.), ed., op. cit., pp. 74-77.

(٩٦) Al Mawdudi (A.), L'Organisation de la vie dans l'Isllam, ed. par l'International Islamic Federation of student organisations, Koweit, 1982, pp. 17-19.

(٩٧) Ibid., p. 18.

وعلى هذا فإنه لا يمكن تصور إقامة النظام السياسي إلا على أساس **رسالة** الله وحده، أي على أساس القرآن والسنة بالذات وهما «الدستور الأساسي ونواة الدولة الإسلامية[٩٨]»، والدلالة الوحيدة على السيادة وعلى الوظيفة التشريعية.

وفي هذه الحالة يمكن تشبيه الوظيفة الحكومية، الممثلة في فكرة **الخلافة**، بوظيفة «الوكيل الذي يدير مزرعة» والذي لا يمكنه بأي حال الحلول مكان مالك المزرعة أي مكان الله، الذي يجب على الوكيل احترام «أوامره» «وإدارته» ومراعاة «مصالحه»[٩٩]. ويقابل المودودي «**الجمهورية الإسلامية**» «**بالجمهورية الغربية**» لكي يوضح أنه في الأخيرة نجد سلطات التصريح «بإصدار الأوامر هي احتكار كامل لغالبية الشعب التي تمتلك عنان السلطة وتصدر القوانين وتنفذ جميع التشريعات التي تقترحها». ويستخلص من ذلك أنه في هذه الحالة يكون هدف «مثل هذه الحكومة، في أفضل الظروف، هو الحصول على تعاطف مجموع المواطنين الذين يشكلون السلطة». ثم يوضح بأن «الجماهير بالنسبة للإسلام ليست سوى خليفة يجد نفسه ملتزماً بحكم وضعه باقتفاء آثار التشريع الإلهي الذي أمر به الرسول». أما بالنسبة لاختيار الحاكم فيجب أن يتم ذلك على أساس «تَقْواه»، و«معرفته التامة بالإسلام» و«قدرته على الإدارة». ويفرض المودودي مثل عبد القادر عودة قيداً مزدوجاً على الحاكم، **الأول** احترام الشريعة التي لا يستطيع أحد مناقضتها، **والثاني** إقامة مجلس شورى منتخب يملك الحاكم حق الرفض [الفيتو] إزاءه[١٠٠].

وبعد وصول النظرية الإسلامية الأصولية إلى هذا المستوى من التطوير، فإنها تنمو تبعاً لرفضها للنموذج الغربي، بل وتصب خاصة في ممارسة تؤدي إلى استكمالها لهويتها. إذ أنه بالإضافة إلى أن الحركات الإسلامية تقوم على علوم الدين أو على فلسفة فأنها منتجة لفعل ينشد إحياء **الأمة** في مواجهة الكافر وفي مواجهة «**دولة الجاهلية**». وكما يبين خطاب الداعية المصري **سيد قطب** فإن إلتزام المؤمن لم يعُد مقيداً باحترام الضرورة ولا بسلطة

---

(٩٨) Ibid., p. 18.

(٩٩) Ibid., p. 19.

(١٠٠) Ibid., pp. 21 et 26.

الحاكم، حتى وإن كان ظالماً، ولكنه على العكس يشتمل على النضال من أجل تحرير الإنسان من العدو الخارجي ومن العدو الداخلي أي من **الكافر** ومن ذلك الذي يعمل داخل دار الإسلام نيابة عنه أو بمجرد تقليده[١٠١].

إن الطابع الرئيسي للحركات الإسلامية هو **تنسيق ومنهجة** المبادئ الأساسية للثقافة الإسلامية، لا بل **تبسيطها وتعميمها**، تلك المبادئ التي سعى الفكر خلال قرون عديدة إلى تكييفها أو تعديلها خشية آثارها. لقد أصبح «الجهاد في سبيل الله» مطلقاً، ولم تعد حجة المنفعة أو الضرورة قادرة على وقفه؛ وهو يستهدف الجاهلية دون النظر إلى أي واقع جغرافي، ولكنه يحدد فقط كل نكوص عن نظام الحقيقة، وبذلك يتم وضع فرعون الأمس أو فرعون اليوم، والحاكم الغربي الكافر أو الحاكم الشرقي الزنديق في نفس المنزلة. وفي هذا المشروع يمكن قبول أعمال قتل الإنسان، واغتيال الحاكم، أو الثورة ما دامت تسهم في إحياء الأمة، في مواجهة «الفتنة» التي لم تعد تنسب إلى الحركات الاجتماعية، بل أصبحت تحدد عمل الحاكم الذي يخرق الشرع.

وكان لهذا الخطاب أثره على تحويل نسق إضفاء الشرعية على السلطة، نحو نسق **المنازعة**. وعلى هذا النحو فإن الخطاب الإسلامي الصريح، إذا صح القول، هو خطاب **الجهاد** ـ الذي لم يعد قطب يقصره على دار الحرب (أي مجال الكافر) ـ وخطاب **الحاكمية** بمعنى الثورة الدائمة ضد كل سيطرة إنسانية، وضد كل سيطرة لا تعبر عن الإرادة الإلهية، وبالتالي فهي إرادة «الطاغوت» [كلمة مأخوذة عن اسم بيت الصنم قبل ظهور الإسلام].

إن منهج مثل هذا البناء هو الوصول إلى مفهوم مناقض لنظام الحيز السياسي، ومقولته المحورية هي الثورة وليست السلطة، كما يجعل من فكرة الدولة ذاتها، بل ومن كل بنيان لنظام دنيوي أمراً سلبياً أو خالياً. ومع ذلك فقد قام الماوردي بتصويب هذه الدعوى حين تطلع إلى فكرة الإصلاح ذاتها طالما أن «المملكة الإسلامية قد كشفت للعقل عن هذه الصورة الصافية والواضحة للخير وللشر[١٠٢]». كما أن سيد قطب يفعل أكثر من ذلك حين

(١٠١) Carré (O.), «Le Combat pour Dieu et l'État islamique chez Sayyed Qotb, l'inspirateur du radicalisme islamique actuel», Revue française de science politique, août 1983, p. 692.

(١٠٢) Al-Mawdudi (A.), op. cit., p. 23.

يعترف بشرعية **الفقه** حينما يكون من صنع المجاهدين[١٠٣]. وهكذا نرى في كل من الحالتين انفتاحاً تجاه فكرة الحكومة وفكرة التجديد، لكنه انفتاح تجاه ممارسة من قبيل إضفاء الشرعية على الذات، والتي تصبح بدورها وبكل منطق قابلة لخطاب **منازعة جديد**. إن هذا التوتر القائم بين شرعية تنمو سلبياً وبين ثقافة لا تتوقف عن الحث من أجل «الانزلاق» نحو إعادة بناء الحيز السياسي على الأساس الإحيائي، هو في **بؤرة** الصعوبات التي تواجهها النخب السياسية في العالم الإسلامي. بالإضافة إلى أن هذه النخب ملتزمة بتحديد موقفها تجاه تحديث غربي يسترعي انتباهها. إن فشل تجربة توليفة القرن التاسع عشر الإصلاحية تثقل من آثار هذا التوتر، والذي يتم في مواجهته التشدد حول الخيار بين بناء نظام سياسي داخل الغرب أم من خارجه.

داخل الغرب أم خارج الغرب

تم تنشيط الخيارات الواردة من الغرب في سياق إنهاء الاستعمار وعن طريق حركات التعبئة التي سبقته وأسهمت في إنهائه. إن **الاشتراكية والماركسية** هما اللتان قدمتا إمكانيات ممارسة هجومية أكثر من النظريات السياسية **الليبرالية** التي ظلت مرتبطة أساساً بعهود القرن التاسع عشر الإصلاحية، وبمحاولات التوليف التي صاحبتها. ومع ذلك لم تقم الإشتراكية والماركسية بتكريس الجهد لبناء نماذج أيديولوجية تتوافق مع معطيات الثقافة الإسلامية. وقد ساهم الإستيراد من الخارج بلا قيد أو شرط في إدخال ودمج فكرة تحديث تتصف **بالعالمية المطلقة**. وكان ذلك بحق هو سبب ضعفها، بل وعلى الأرجح مصدر فشلها الذي يعود بوضوح إلى رفض **التطعيم**.

ومن الأمور ذات المغزى أن **الفكر الإشتراكي** يجد منشأه لدى المسيحيين العرب المتأثرين بتعاليم المارونيين اللبنانيين، أو بالكليات المسيحية السورية، أو بمدارس قبطية مصرية. وإننا نجد من بين آخرين **شبلي شميل**، وفرح **أنطون**، وميشيل **عفلق**، وسلامة **موسى** أحد مؤسسي الاشتراكية

---

(١٠٣) Carré (O.), art. cit., p. 696.

المصرية[١٠٤]. ويُظهر **سلامة موسى** بوضوح خروج رؤيته عن نموذج الثقافة الإسلامية حين يقول في كتابه «تربية سلامة موسى»: أعتقد في المسيحية، وفي الإسلام، وفي اليهودية. أحب المسيح، وأعجب بمحمد، وأستنير بموسى، وأتأمل بولس وأهفو إلى بوذا. وأحس أن كل هؤلاء أقربائي في الروح أحيي معهم على تفاهم وأستلهم منهم المروءة والحق والرحمة والشرف». ثم يستطرد فيما بعد: «ومن هنا دعوتي إلى العقل بدلاً من العقيدة، وإلى استقلال الشخصية بدلاً من التقاليد (. . .) وإذا كان لا بد من عقيدة فإني أؤمن بها عندما تكون ثمرة الحقائق العلمية. فإني أعتقد مثلاً بالمستقبل الاشتراكي للعالم، كما لمصر، وأعمل له، لأن الاقتصاديات العصرية تومئ بذلك[١٠٥]».

ويعتبر خطاب **ميشيل عفلق**، أحد مؤسسي **حزب البعث** عن غياب المرجعية الإسلامية أيضاً، كما يتكون هذا الخطاب من اندماج مقولات إصلاحية واشتراكية. وينطلق عفلق، مثل الإصلاحيين والإحيائيين، من فكرة تأخر الشعب العربي، ولكنه يرجع ذلك لا إلى التأخر في المعرفة، ولا إلى المحاكاة، ولكن إلى البنيان القومي «المضطرب والمشوَّه». ويمكن إصلاح هذا البنيان بالنضال ضد القوى الخارجية «استعمارية» أو «صهيونية» و«ضد حالات الاضمحلال في داخل الوطن، سواء الظلم السياسي أو الإجتماعي، الاستغلال أو الجهل، الفاقة الثقافية أو التعصب، انعدام الحب والتسامح وسعة الأفق». ويرى عفلق أن هذا السعي نحو الوحدة العربية يجب أن يتوحد مع الإشتراكية التي تستطيع أن تمنحه قاعدة شعبية، وتجعله يتجاوز الخلافات الداخلية حتى لا يبقى «مجرداً ولاهوتياً[١٠٦]». وعلى هذا فإن الإسلام لا يبدو بأنه من دلائل القومية العربية فحسب، ولكن كهدف للوحدة وللتعبئة ويخضع لفكرة الشعب والإشتراكية. وحين يحدد المنهج البعثي غايته مستنداً إلى فكرة الأمة، ويحدد وسائله استناداً إلى قيم وكلمات مستمدة مباشرة من الإشتراكية الغربية ومن الإنسانية المسيحية، فإنه يُعلِمن خطابه تماماً، ويحسم مشكلة التحديث نهائياً على أساس نهج المحاكاة.

---

(١٠٤) Cf. Hourani (A.), op. cit., p. 248 et suiv.

(١٠٥) Miusa (S.), «Credo d'un socialiste», in Abdel-Malek (A.), ed., op. cit., pp. 243-244.

(١٠٦) Aflak (M.), «L'Unité arabe plus haut que le socialisme», ibid pp. 222-223.

ويستند تبني **الماركسية** وخاصة من أجل إقامة أحزاب شيوعية عربية إلى نفس المسعى. ومع ذلك يمكن ملاحظة، كما يقول **عبد الله العروي**، أن اللجوء إلى الماركسية باعتبارها أسلوب إحلال [وليس اندماج] للفكر الإسلامي التقليدي يمكن تفسيره بوجود أكثر من تشابه في الشكل يجعلها قابلة للتعبير عن الخطاب العربي. ويتمثل هذا **التشابه** في: رؤية تقول **بالحتمية**، وتلاقي في طرق العلاج التي تتصف **بالجماعية** وبالدعوة إلى **المساواة**، ونقد للطبقات الفاسدة وللبورجوازيات الغربية والاستعمارية، ثم «الحاجة إلى نظام[١٠٧]». إلا أنه لا يجب أيضاً التقليل من شأن نقاط **الاختلاف** بل يجب إبراز ما يظل في الماركسية متعارضاً بوضوح مع الثقافة الإسلامية: الأساس المادي، وفلسفة للتاريخ، ورؤية ترابية تضع الاقتصاد في مكانة عليا تحدد النشاط السياسي والديني. ويمكن **للإسلام والماركسية** المرتبطان بالتشابه في الشكل **وبالتناقض** في الجوهر أن يتعايشا في خطاب النخب المنتمية **للأقليات**، وبذلك تحصل على طابعها، أو في بعض الصياغات السهلة أو الغامضة التي تهدف إلى تعبئة الجماهير. ولكن لا يمكن لأحدهما بأي حال من الأحوال أن يحل مكان الآخر في تبني نموذج للدولة أو في تطوير نظام للقيم يستطيع التصدي لتحدي التحديث.

في الواقع أن **الاشتراكية البعثية والاشتراكية الماركسية** يواجهان نفس الإحباط: إنهما منغلقتان داخل نظامهما الفكري، كما أن النخب التي تستلهمها أو تنتسب إليهما لا تحرك الجماهير. وإذا كانت شعاراتهما تصلح كخطاب لصانعي الانقلابات أو للحكام العسكريين، إلا أنه يبدو من المحقق الآن لا تصنع لافتات لثورات أو لهبّات شعبية هذا التأكيد لا يستند على فشل حزب البعث فقط، لكن على فشل حركة **مصدق** في إيران، وحتى **البورقيبية** في تونس والتي فرضت نفسها من خلال رجل أكثر من خلال مذهب فكري. ويكشف هذا الأمر عن صعوبة الخيار الذي يواجه النخب في الوقت الراهن والذي يتأرجح بين **مرجعين**،**الأول** مرجع تحديث مستورد وجاهز الصنع ولكنه لا يعبئ الجماهير، ويعتبر غير شرعي، **والثاني** صيغةٌ

(١٠٧) Laroui (A.), L'Idéologie arabe contemporaine, Paris, Maspero, 1967, p. 139 et suiv.

معبّئة للجماهير وتتجه نحو إسلامية تزداد بروزاً لكنها فاشلة في محاولاتها لتصور التحديث بأسلوب إيجابي، كما أنها تتجه نحو إقرار شرعية المنازعة أكثر من شرعية ممارسة السلطة.

الفصل الثالث

هل يوجد علم اجتماع سياسي عالمي؟

إن إلقاء نظرة مقارنة على الثقافات يكشف عن تصورات للحيز السياسي متباينة إلى حد يجعلنا نتساءل حول إمكانية وجود علم اجتماع سياسي عالمي في مفاهيمه الأساسية. وحتى قبل إجراء مقارنة يجدر التساؤل عما إذا كانت القرون المنصرمة من التاريخ ومن التنظيم الاجتماعي لم تؤد إلى تعدد في نماذج الفعل والإدراك تناهض بشدة التماثل الذي ينشده المُنظِّر المنتسب إلى وجود نموذج واحد شامل. ويشير المشهد التاريخي إلى أن هذا التشتت يعود إلى حد كبير إلى تنوع التفكير الخاص بممارسة السلطة لدى العناصر الفاعلة في المجتمعات المتعددة. يمكن أن تتجلى السلطة في كل مكان بنفس الطريقة فهي: متسلطة، وقادرة على الإقناع، كما أنها ترتكز إلى حد ما على مؤسسات، ومع ذلك يظل تصور السلطة متبايناً. ويتضح هذا من القضايا التقليدية التي يطرحها عالم الاجتماع، والفاعل السياسي: هل السلطة شرعية؟ من الذي يملك السيادة على السلطة؟ كيف يمكن تحديد معاييرها؟ هل يمكن منازعتها؟ كيف يتم تنظيم الجماعة الخاضعة لها؟ هل يمكن اختزال السلطة إلى شكل سياسي يمكن تعميمه وتسميته **دولة**؟

وعلى هذا الأساس يبدو أن إمكانية تعميم مسألة المشروعية عالمياً تقل كثيراً عما يزعمونه عامة. إنها تطرح بديهية هامة تنطلق من المسلمة القائلة بأن ممارسة السلطة يمكن أن تتوافق مع فكرة **العدل**. وتتكشف من مثل هذه المقدمات الصلة الوثيقة بين هذا المفهوم وبين البنيان المسيحي للسياسي. ولكي يمكن الإقرار لسلطة بأنها عادلة من جانب ذلك الذي يطيعها، يجب أن يكون مبدأ العدالة الإنسانية ذاته قابلاً للإدراك. وفي هذه الحالة لا يكون لهذا المبدأ أي معنى إلا بشرط الاعتراف للإنسان بالقدرة على خلق العدل، باستخدام عقله، أو على الأقل تحقيق العدل على الأرض في مدينة أو دولة متوافقة مع العدالة الموحى بها.

إن الخيار **الأول** هو، في الواقع، مُقيِّد للغاية حيث أنه يستند أساساً على بنيان الشرائع **الكنيسة** وعلى المذهب **التوماسي**، وعلى نظرية القانون **الطبيعي** التي اسفرت عنها[١]. وفي المقابل فإن أسس هذا الخيار واضحة للغاية: لقد حظي الإنسان بتفويض بالسلطة من الله، وهو قادر على تحديد العدل من خارج معرفة الوحي إلى حد أن القانون الروماني الوثني يمكن اعتباره عادلاً[٢]. ومع ذلك يتسم هذا النموذج للإدراك بالتشدد: إذا كان الله قد منح الإنسان القدرة على قول العدل، فلا يمكن لكل علم اجتماع خاص بالمدينة أو بالدولة الإنسانية إلا أن يكون معيارياً. وبمعنى آخر، فإنه في الثقافة التي تعترف بوجود جوهر إنساني في العدل لا بد من تصنيف المدينة الإنسانية تبعاً لشرعية الهيمنة، أي توافق هذه الهيمنة مع الصياغات التي يعتبرها الإنسان عادلة. وهكذا تم، في الممالك التي تكونت بدءاً من نهاية القرون الوسطى، إدراك قيام الملك بمصادرة جميع الوظائف السياسية التي كانت موزعة حتى ذلك التاريخ[٣]. وهكذا أيضاً تكونت تدريجياً فكرة دولة القانون، وتَعضَّد تكون قانون عام يحدِّد ويُخلِّد هذه الرؤية الإنسانية للشرعية. ولم يتخلف العلم السياسي ذاته عن المضمار، حيث أنه وفقاً لهذا التراث يقوم في أحيان كثيرة بوضع هذا النمط من التساؤل في محور تأملاته[٤].

أما الخيار **الثاني** الذي يدمج بين العدل وبين نموذج سماوي يتم تنفيذه في العالم الدنيوي فهو أكثر تعقيداً. ومن الممكن أن يستند إلى **ثلاث** مسلمات تصب كل منها في علم اجتماع خاص بها. تتعلق المسلمة **الأولى** بالدمج بداهة بين الحاكم وبين الإرادة الإلهية وهي الصفة المميزة للتواريخ المتسمة بقوة الحيز السياسي وبطموحه، وأفضل نموذج لها هو النموذج **البيزنطي**. وفي هذه الحالة تصبح شرعية الحاكم مسألة ثانوية حيث أن أفعال الحاكم تعتبر عادلة، ويمكن للصفوة الدينية وحدها منازعته على هذا

---

(١) Le Bras (G.), et al., Histoire du droit et des institutions de l'église en Occident, Paris, Sirey, 1965, t. VII, «L'âge classique», p. 369 et suiv,; Aubert (J.-M.), «èvolution de la réflexion catholique sur le droit naturel», in Jacob (N.), et al., op. cit., p. 202 et suiv.

(٢) Post (G.), op. cit., p. 301.

(٣) Ibid., pp. 281, 334, 496 et suiv.; Plongeron (B.), Théologie et politique au siècle des Lumières, Genève, Droz, 1973, p. 33 et suiv.

(٤) Cf. Lagroy (J.), «La Légitimation», in Leca (L.), Grawitz (M.), ed., Traité de science politique, Paris, PUF, 1985, t. I, p. 402 et suiv.

الصعيد، عند الإقتضاء، ودون أن يكون لديها مع ذلك المنابع اللازمة من أجل هذه الغاية. ولم يُبد أحد من القياصرة إهتماماً بشرعيته [يمكن تمديد هذا النمط من الرأي لوصف أشكال العمل في الإتحاد السوفيتي (سابقاً) بشرط أن يكون الإفتراض حذراً]. إن الحيز السياسي يستمد الشرعية من ذاته، الأمر الذي يؤكد بطريقة أخرى أنه لا محل لإثارة موضوع الشرعية، الذي لا معنى له.

وتوجد مسلمة **أخرى** ممكنة، وهي البنيان **المسياني** (عقيدة انتظار المخلص) لدولة الله[٥]. إنه يعتبر وجود حيز دنيوي بمثابة نكبة يتحمل الإنسان مسؤوليتها، ولا يمكنه التخلص منها إلا بإزالة الخطيئة الأصلية وبالعودة إلى الله. وتعتبر المدينة المتمسكة بتعاليم «الكتاب المقدس» التي هي مدينة «ثورة القديسين»، مدينة شرعية بذاتها. وفي أحسن الأحوال إذا كان لمسألة الشرعية معنى، إلا أن الجدل بشأنها لم يعد له معنى: إن المسيانية شرعية مثلما هي شمولية أو على وجه التحديد لأنها شمولية. هذا وتنتمي إلى هذا النهج **جنوب إفريقيا** المنتسبة للتفرقة العنصرية، وكذلك **جمهورية جنيف** خلال عصر كالفن[٦].

وتعتبر المسلمة **الثالثة** الأكثر صعوبة من بين هذه المسلمات لكنها من إحدى النواحي الأكثر مدعاة إلى الطمئنينة: ليس النشاط السياسي سوى قضية أفراد وإرادات فردية، أما بالنسبة للطبيعة، والجماعة والنظام العقلاني المسبق فهي ليست سوى أوهام. وهي إرادات تتجابه وتؤثر بعضها في البعض ليس من خارج الله ولكن وفقاً لإرادته، والتي حين تتصالح، وتعقد اتفاقاً، فإنها تخلق قواعد اللعبة، وتنتج النظام الوحيد الذي يمكن تحقيقه[٧]. ومن بعد يكون النظام السياسي الشرعي هو المتوافق مع فكرة أولئك الذين قاموا ببنائه عن طريق تجميع إراداتهم. والعدل هو ما يطرحه العقد الاجتماعي باعتباره

---

(٥) Cf. Séguy (J.), Christianisme et société, Paris, Le Cerf, 1980, p. 166 et suiv., 186 et suiv.، وراجع أيضاً التحليلات التصنيفية التي أجراها شلوختر: Schluchter (W.), The Rise of Western Rationalism, Berkeley, University of California Press, 1981. وبخاصة تحليله للتعارض بين الإصلاح المسيحي والمسيحية الرومانية ص. ٦٨ والصفحات التالية لها.

(٦) Cf, Badie (B.), «les Ressorts culturels du totalitarisme», in Hermet (G.), et al., Totalitarisme, Paris, Economica, 1984, p. 111.

(٧) Wilks (M.J.), op. cit., p. 94 et suiv.

عدلاً، وهو الشكل الوحيد المتوافق مع الإرادات الفردية اللامتناهية العدد وعندئذ يتم التخلي عن **القانون الطبيعي** بالمعنى الحرفي للدخول في عالم **الوضعية**. إنه أسلوب للفهم يتشكل مع **الإسمية** الفرنسيسكانية، وتتجدد حيويته بفضل **الفردية** التي ميزت تطور التاريخ الإجتماعي الإنجليزي؛ كما أنه سمح بصفة خاصة بإبطال مفعول الإنسياق الشمولي أو السلطوي للمسيحية **البروتستانتية**. لقد أدت معارضة الإصلاح الديني (البروتستانتية) لفكرة العدالة الإنسانية ذاتها إلى الرؤية اللوثرية لنظام سياسي قمعي - حيث يمكن للدولة أن تفعل ما تشاء بما أنها أعفيت من واجب البرهنة على شرعيتها - كما أدت هذه المعارضة إلى رؤية جنيف الخاصة بنظام سياسي ثوري لكنه مسياني وشمولي. وقد وقفت الثورة الإنجليزية عقبة أمام مثل هذه المزالِق، وذلك بفضل الخطاب **البّوريتاني** خاصة، والذي يدافع عن دعوى التآلف بين إرادة البشر وبين المخطط الإلهي الأمر الذي يؤدي إلى ترسيخ شرعية البرلمان في مواجهة إستبداد الملك[٨].

وتنتمي **الثقافة الحديثة** الخاصة بالشرعية إلى الدمج بين هذه الرؤى المختلفة أكثر مما تنتسب إلى إحداهما بصفة مطلقة، وبذلك فهي تدعم التوتر والإلتباس. ويشير التاريخ **الفرنسي** إلى التداخل القائم في بنيان من قانون طبيعي ناتج عن المذهب التوماسي وغيره، ومن رؤية فردية ناتجة عن الفرنسيسكانية وعن النفوذ الإنجليزي، وتتعاقب فيه حتى اليوم فكرة العدل المستمدة من حق سابق على إرادة المشرع وعلى الإرادة النابعة من الإتفاق الحر بين الأفراد. إن إرتقاء الرقابة الدستورية، المقترنة بقانون طبيعي يرتفع فوق فكرة الأغلبية، يتزاحمان مع الإعلان القاطع القائل بأن الأقلية لا يمكن إلا أن تكون «مخطئة قانوناً»، وبأن قرار الأغلبية لا بد أن يكون القرار الصالح مهما كان هذا القرار. وعلى النقيض نجد مفهوم النظام السياسي **الأمريكي** الموزع بين مذهب التقاليدية conventionalism [أي التمسك بالتقاليد] وبين المسيانية، حيث أن التصور التقليدي القائم على شرعية مستمدة من تعدد السلطات Polyarchie يتناوب، خاصة في أوقات الأزمات، مع المرجع الأكثر تشدداً والأكثر سلطوية والخاص بقانون أعلى من إرادة البشر

---

(٨) Cf. notamment Wilson (G.F.), Pulpit in Parliament, Princeton, Princeton University Press, 1969.

والمستمد بطريقة مطلقة من التصور المثالي للمدينة المتوافقة مع إرادة الله. وتبين وفرة الإشارات الدينية في الخطاب السياسي الأمريكي أنه لم يتم التخلي عن الأبعاد الأساسية للمسيحية البروتستانتية، وأن فكرة الشرعية في الثقافة الأمريكية ليست وقفاً على إرادات الأغلبية وحدها[٩].

وبالرغم من أن الجدل حول **الشرعية** معقد، وأقل وضوحاً مما قد يبدو، إلا أنه وثيق الصلة بالثقافات الغربية. وقد نقل هذا الجدل **تعسفياً** إلى **الثقافة الإسلامية** في حين أنها تنفي أي تفويض للإنسان بسلطة إلهية، كما تدحض كل أساس لإستقلال الإرادات الفردية[١٠]. إن السلطة التي تمارس في الأرض «الأمر» إنما تستند إلى **القوة**، وبالتالي تُعتبر في كل الأحوال واهية وغير شرعية. ونلتقي في هذا المستوى مع دعوى **ابن سينا** التقليدية: الكائن الموجود لابد وأن يكون وجوده عابراً ووقتياً، وسبب وجوده ليس من ذاته، بل من الله وحده. ولأن «السلطة ـ القوة» إنسانية فإنها لا يمكنها الإدعاء بشرعيتها: إنها تستطيع مجرد استخدام حجة الضرورة لصالحها، ويجب عليها في جميع الأحوال أن تبذل جهداً للحصول على الشرعية، أي للاقتراب من شرع الله. سلطة الإنسان هي «سلطة ـ قوة»، وسلطة الله هي «سلطة ـ مطلق الحق»، والأولى سلطة **ضرورة** والثانية سلطة **شرعية**: هذان المتقابلان الأساسيان هما اللذان يكوّنان الثقافة السياسية الإسلامية[١١]. وبسبب هذين المتقابلين لا يستطيع كل من الفاعل والمراقب أن يطرح، في السياق الإسلامي، نفس الأسئلة التي يطرحها في السياق المسيحي. إذ على الفاعل في السياق الإسلامي أن يبرهن كيف أن سلطته **ضرورية**، أو كيف أن

---

(٩) من بين مواد وفيرة، راجع: Lipset (S.M.), «Religion and politics in the American past and present», in Revolution and Counter-revolution, New York, Anchor Books, 1970, p. 368 et suiv.

(١٠) حول موضوع الشرعية في الثقافة الإسلامية، راجع: Hudson (M.), Arab Politics the Search of Legitimacy, New Heaven, Yale University Press, 1977. وبخاصة الفصل الرابع؛ Vatikiotis (P.J.), ed., Revolution in the Middle-East, Londres, Allen and Unwin, 1972, p. 9 et suiv.; Borthwick (B.M.), Comparative Politics of the Middle-East, Englewood cliffs, Prentice Hall, 1980, p. 64 et suiv.

(١١) حول حجة الضرورة، راجع بخاصة: Grunebaum (G.E. von), L'Identité culturelle de l'Islam, Paris, Gallimard, 1973, p. 57; Kedourie (E.), Islam in the Modern World, Londres, Mansell, 1980, p. 36.

سلطة الذي ينازعه ليست أو لم تعد ضرورية؛ كما أنه يجب على كل منهما أن يتفحص لمعرفة إذا ما كانت هذه السلطة ـ القوة تبذل الجهد المنتظر منها للتصديق على شرعيتها، أي فيما إذا كانت تقترب من الشرائع المنزلة ومن تفسير العلماء لها أم لا.

ومن الصحيح أن نمو المنازعة الإسلامية يغير من معطيات هذه المشكلة. إن حجة الضرورة تتلاشى أمام وجوب التوافق الأكثر إكتمالاً مع الشرع، الأمر الذي يضفي على ممارسة المنازعة شرعية أقوى من الشرعية التي يمكن أن يدعيها أي نظام سياسي قائم. وهذا هو في الواقع التناقض الكائن: إن إستخدام أي نظام سياسي قائم لصيغة شرعيته على أساس توافقه الأكثر إكتمالاً مع الإرادة الإلهية لابد أن يلحقه الفشل، طالما أنه محروم من استخدام فكرة التفويض الإلهي للحاكم أو للفرد؛ وبذلك يتم التخلي عن حجة الضرورة لصالح ذلك الذي لا يستطيع سوى ممارسة المنازعة وحدها على أساس الشرعية الإلهية وحدها. ويكمن البديل لحل هذا التناقض في الإعتراف للحاكم بحق إعادة فتح باب الاجتهاد وإقامة ـ كما هو الحال في إيران ـ ولاية الفقيه[١٢]، وهو الأمر الشبيه بالتلفيق الذي دعى إليه محمد عبده. ويمثل هذا النموذج ـ الذي لم يتحقق إطلاقاً إلا في إيران اليوم ـ إنزلاقاً نحو النموذج الشمولي للشرعية. ومع ذلك فإن كان حدوث هذا الإنزلاق في الثقافة الشيعية الإيرانية المتسمة بإعلاء شأن المراتب الدينية ممكناً، إلا أنه يبدو مستبعداً في أماكن أخرى من العالم الإسلامي بسبب رفض الإعتراف لسلطة مفردة بإحتكار المعرفة الدينية. في الواقع أن إدعاء أية سلطة بالشرعية، في ظل ثقافة عدم التفويض، يجعلها موضع منازعة من جانب أي رجل دين يروج لمعرفته الخاصة. يوجد العديد من رجال الدين المستقلين[١٣]، الذين قدموا مساعدات وفيرة للحركات الإسلامية لتقويض سلطة العلماء المتعاونين مع السلطات القائمة؛ كما يسهل أن نتنبأ بأن معارضي أي نظام ذي طابع إسلامي سوف ينازعونه بنفس الوسائل. وبناء

(١٢) Cf. Enayat (H.), «Iran: Khumayni's Concept of the Guardianship of the Jurisconsult», in Piscatiori (J.), ed., Islam in the Political Process, 1983, p. 163 et suiv.

(١٣) Etienne (B.), «Le Prône politique dans l'Islam contemporain», Revue française de science politique, août 1983, p. 711.

عليه لا جدوى لبذل الجهد للعثور على صيغة في الثقافة الإسلامية تحدد فكرة السلطة الشرعية، الأمر الذي يُلزم كل من المراقب والفاعل بالتمسك بفكرة الإقرار الشرعي وحدها، وبالسعي نحو نموذج مثالي يستحيل الوصول إليه، مما يجعل لا مفر من اللجوء إلى وساطة فكرة **الضرورة**.

ويزداد وهن فكرة الشرعية غير المستقرة في الثقافة الإسلامية بسبب غياب مقولتين مناوبتين لها في الشرعية الغربية. إنهما مقولتا **السيادة والتمثيل**. وتوجد المقولة الأولى في بنائين للعمل السياسي يحملان معنى في الثقافة المسيحية. وينطلق البناء **الأول** من فكرة الجماعة ويتجه إلى منح هذه الجماعة سيادة جماعية. فيرى القديس **توماس** أن الجماعة موجودة باعتبارها كياناً طبيعياً؛ وبالتالي فهي تتمتع بالسيادة طبيعياً، بمعزل عن كل أساس مقدس؛ وبما أنها مقر طبيعي للتفويض فإنها تفرض نفسها أيضاً كسلطة تشريعية(١٤). وفي المقابل إذا ما انطلقنا من الرؤية الفرنسيسكانية للإرادات الفردية فإن الاتفاق التعاقدي الذي يتم فيما بينها، يصبح بدوره مكوناً للسيادة. وفي الواقع كان الجدل الذي دار حول هذه المسألة خلال القرون الوسطى محصوراً، كما يشير كارليل Carlyle، في **أمرين**: **إما** في مفهوم أن الملك صاحب سيادة لكونه ممثلاً للجماعة، **وإما** أنه يمارس السلطة بموافقة «الأكابر» الممثلين للجماعة وفقاً للعرف الإقطاعي(١٥). وفي الحالتين فإن السيادة كسلطة مطلقة تحيل إلى **جماعة إنسانية** ذات إرادة عليا، وهي بذلك مستقلة عن معرفة تسمو فوقها.

وعلى هذا الأساس يظهر أن السيادة والتمثيل كانا مرتبطين في ثقافة القرون الوسطى الخاصة بالعمل السياسي(١٦). ويتم هذا الإرتباط سواء على المستوى الوظيفي طالما أن الحاكم يعتبر ممثلاً للجماعة التي يقوم بتأدية وظيفته التشريعية باسمها، أو على الصعيد العضوي حيثما يقوم الحاكم بممارسة سلطته بمعاونة السادة الإقطاعيين، أو مجالس عمومية(*) أو برلمانات.

(١٤) Wilks (M.J.), op. cit., p. 135; Carlyle (R.W.), Carlyle (A.J.), The Political..., op. cit., p. 51; Villey (M.), op. cit., p. 172.

(١٥) Carlyle (R.W.), Carlyle (A.J.), Political Theory from 1300..., op. cit., p. 462 et suiv.

(١٦) Post (G.), op. cit., p. 241.

(*) مجالس عمومية .Etats Généraux مجالس أو جمعيات كانت تضم ممثلي الفئات الفرنسية =

ولا يمكن نقل هذه المسلمة المزدوجة كما هي إلى الثقافة الإسلامية. بما أن الله هو صاحب السيادة الوحيد فإن فكرة السيادة الشعبية ذاتها تكون غير ذات معنى[17]. لا يمكن للإنسان بصفته المستقلة تحديد القانون العادل ولا السلطة العادلة: وبذلك تفقد فرضية أن الإنسان هو السلطة العليا كل معنى. ويمكن على الأكثر ربط فكرة السيادة مع **إجماع الأمة**، والذي تعترف به بعض المدارس الفقهية كمصدر للقانون. ومع ذلك يجب الحذر في هذا الشأن. أولاً لأنه ليس للإجماع أساساً نظرياً إلا من حيث أنه يعبر عن إرادة الله، لا عن إرادة البشر. ثم لأن إجماع الأمة اقتصر في الممارسة على إجماع العلماء الأمر الذي يعني بوضوح أن **الإجماع** يستند إلى معرفة أكثر من سلطة، وأنه يستبعد في كل الأحوال فكرة السيادة الشعبية.

وتتخذ فكرة **التمثيل** بدورها معنى خاصاً للغاية. إنها لا تمثل **سيادة**، لكنها على وجه الدقة مصدراً **للشورى**. وحينذاك لا تملك المجالس أية سلطة **تشريعية** ليست من اختصاصها، ولا سلطة **رقابة** السلطة التنفيذية التي يمكن ممارستها بالرجوع إلى معرفة، وليس بالرجوع إلى تفويض.

ولا تستطيع السلطة التنفيذية بدورها أن تنتحل صفة السيادة أو صفة التمثيل. وبما أن الحاكم قوة تنفيذية أكثر من كونه سلطة تنفيذية، فإنه يستطيع بالتأكيد تجنب الإلتزامات المتعلقة بنظريات السيادة الشعبية، ولكنه لا يستطيع أن يستخدم لصالح أفعاله أو من أجل دوامه أية حجة أخرى سوى حجج النفعية أو القوة أو المعرفة. وعلى الأرجح أن هذه هي الأسباب العميقة الكامنة وراء الحجج التي احتج بها الحكام المتسبدون المجددون في العالم الإسلامي، بدرجات متفاوتة من التوفيق، لتبرير أفعالهم: **الحجة التنموية** التي تبرر النظام السياسي بالاستناد إلى هدف الإنطلاق الاقتصادي؛ **والحجة القومية** التي تبرر دور الحاكم بالحاجة إلى مقاومة الأجنبي المعتبرة

= الثلاث: رجال الدين، والنبلاء، والفئة الثالثة الممثلة لباقي المجتمع. وهي جمعيات استشارية محض ويدعوها الملك للإنعقاد في الحالات الهامة. وفي عام ١٧٨٩ عقد ممثلو الفئات الثلاث اجتماعاً مشتركاً، وأعلنوا تكوين جمعية تأسيسية ـ المترجم.

(١٧) راجع التعارض الناشيء بين مفهوم «الجمهورية الإسلامية»، ومفهوم سيادة الشرع الإلهي المطلقة في المراجع التالية: Vatikiotis (P.J.), «Islamic Resurgence: a Critical Review», Cudsi (A.), Dessouki (A.), ed., Islam and Power, Baltimore, J. Hopkins University Press, 1981, p. 174.

«استعمارياً» أو «كافراً»[١٨]؛ والحجة **العسكرية** التي كانت تستند فيما مضى إلى حجة **الفتح** (كما فعل المنغوليون) وتستند في الوقت الراهن إلى حجة **القوة** أو القدرة على الحفاظ على الأمن؛ **والحجة القبلية** التي تستند إلى الرؤية الخلدونية بأهلية القبيلة لخلق أو تولي مركز السلطة[١٩]؛ وأخيراً **الحجة الدينية** التي تستند إلى النسب الشريف [الصفويون في فارس أو العلويون في المغرب] أو إلى موافقة العلماء[٢٠]. وفي جميع هذه الحالات لا يستطيع الحاكم الإدعاء بأنه السلطة الأعلى أو ممثل للسلطة الأعلى، دون مواجهة خطر منازعته في دوره.

ولا مناص من الاعتراف ـ استناداً إلى الممارسات الإصلاحية أو الإحيائية ـ بأن محاولات التطعيم بفكرة السيادة الشعبية قد أدت إلى صياغات مُركَّبة، إن لم يكن إلى إحباطات، وأنها قد جُرِّبت في أغلب الأحيان بمبادأة من تيارات نابعة عن **الإشتراكية الغربية** أو عن **المسيحية**، وتندرج إلى حد ما خارج المراجع الإسلامية. لقد فشلت كل من سيادة الشعب وسيادة الحاكم، كما أن غياب إحداهما تؤدي في الأغلب إلى تصويب أو التخفيف من الآثار المترتبة على غياب الأخرى، ولكنها تطرح بعنف مشكلة **التجديد** في سياق التحديث.

ونجد أحد دلائل التجديد الأكثر أهمية كائناً على مستوى **الحق والقانون**. ففي التاريخ الغربي ينسجم العمل التشريعي بصورة أفضل مع التجديد لأن القانون يستند إما على **العقل** وإما على **الاتفاق**. ففي النموذج القائم على القانون الطبيعي، ترتكز صياغة القانون على استنباط نظام طبيعي بواسطة العقل وبالتالي إضفاء الشرعية على كل صيغة تتلائم مع تحديات التحديث. وفي النموذج الوضعي يتم التصديق على التشريع تعاقدياً بالاستناد إلى اتفاق الإرادات[٢١]. وقد لجأت الدول الغربية إلى استخدام هذه

---

(١٨) Cf. Binder (L.), The Ideological Revolution of the Middle East, New York, J. Wiley, 1964, p. 39.

(١٩) Cf. Gellner (E.), «The Distinctiveness of the Muslim State», in Gellner (E.), Vatin (J.C.), Islam et politique au Maghreb, Paris, CNRS, 1981, p. 163 et suiv.; Gellnar (E.), Muslim Society, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 24 et suiv., 86 et suiv.

(٢٠) Cf. Keddie (N.), Scholars, Saints, and Sufis, Berkley, University of California Press, 1972, p. 6 et suiv. وبشأن الصفويين، راجع: Lambton (A.K.), State..., op. cit., p. 266 et suiv.

(٢١) حول هذه النقطة راجع مساهمة علماء القوانين الكنسية، حيث يتحدث جراتيان Gratien عن =

الخاصية بوفرة من أجل بناء ذاتها، وكذلك من أجل بناء أو إصلاح المجموعات الاجتماعية تبعاً لرؤيتها الخاصة للتحديث، وذلك إلى حد أنها ساعدت على بناء مجتمع مدني.

وتستند الثقافة الإسلامية على مفهوم آخر مختلف تماماً[٢٢]. فالقانون لا يصبح شرعياً عن طريق ولاة الأمور الاجتماعيين، ولا عن طريق عقلهم أو إرادتهم، ولكن عن طريق إرادة الله المطلقة. وعلى هذا يعني إعداد القانون السعي بصفة خاصة إلى التوافق مع النظام المنزل بالوحي: إن كلمة **الشريعة** تدل أصلاً على «مورد الماء الذي يُسقى منه»، كما أن كلمة **الحق** تعني أيضاً «الصحيح والصواب» ولا يكون الحق شرعياً إلا إذا كان أصيلاً أي يتفق مع الحقيقة التي لابد وأن تكون منزلة.

وعلى هذا يكون إحلال معيار الأصالة مكان معيار العقلانية بلا جدال كبحاً لعمليات تنفيذ التجديد الاجتماعي. وقد اصطدم **الاحيائيون** ـ وخاصة محمد عبده ـ وكذلك **الإصلاحيون** ـ بدرجة أقل ـ بمقاومة مفهوم الشرعية هذا لأعمال البشر والحكام. ومن الأمور الهامة أنه لم يمكن تذليل هذه العقبة إلا جزئياً، فقد أجاز علماء الدين والفقهاء منذ العهد العباسي إمكانية إصدار الأحكام في الأمور التي تتناولها الشريعة، وحينما لا يمكن استخلاص توجيهاً منها للعمل في مواجهة إحدى **المعطيات الجديدة**. ومع ذلك فإن هذا النوع من التطوير لم يستند إلى حجة الشرعية بل إلى مجرد «**الضرورة**[٢٣]».

وقد استخدم القضاة هذه الصيغة بوفرة في إعداد أحكامهم. وسرعان ما اتجه دورهم نحو التحكيم بين الحالات التي تتناولها الشريعة والتي يجب تطبيق الحكم الشرعي عليها، وبين تلك التي تنطبق عليها الضرورة التي يمكن للقضاة فيها إقرار بعض الممارسات التي قد تؤدي ملاحظة الحياة

= «غريزة فطرية»، ويذكر روفان Rufin «قوة المخلوق الإنساني»، بينما يؤكد سيمون دي بيزينيانو Simon de Bisignano بأن العقل هو الذي يسمح «بالتفرقة بين الخير والشر»، راجع: Le Bras (G.), op. it., pp. 368-376. وحول منشأ الوضعية القانونية، راجع: Villey (M.), La Formation..., op. cit., p. 211 et suiv.

(٢٢) Cf. Schacht (J.), An Introduction to Islam Law, Oxford, Clarendon Press. 1966; Schacht (J.), TheOrigins of Mohamadian Jurispudence, Oxford Clarendon Press, 1953; Tyan (E.), «Méthodologie et sources du droit», Studia islamica no 10.

(٢٣) Cf. Bouderbala (N.), «Droit et société: la loi entre la légitimité et la nécessité» Lamalif, no 116, mai 1980.

الإنسانية اليومية إلى اعتبارها ضرورة. وعلى هذا أصبحت فكرة الحق تتكون لا على أساس مقولة خاصة بها ـ وهو الدور الذي تقوم به فكرة **العدالة** في الغرب ـ ولكن وفقاً لتأرجح دائم بين **الحقيقي والضروري**.

وإننا نلتقي مع نفس النهج في عملية إعداد التشريعات بما أن القانون منزل فإنه لا يمكن بالتأكيد «**إعداده**» غير أن الفقهاء، حتى الأكثر تشدداً من بينهم، كانوا يفرقون في العصور الماضية بين «الشريعة»، وبين «السياسة» وهي القانون الذي يصدره الحاكم. ويمكن للإنسان أن ينتج «السياسة» بعيداً عن الشريعة لكن بشرط ألا تتعارض معها. ويتم تبرير ابتعاد **السياسة** عن **الشريعة** بالاستناد إلى ضرورات ممارسة السلطة من أجل غاية وحيدة وهي تحقيق المصلحة المشتركة. ولا يعود التفاوت بين الشريعة والسياسة إلى مراتب متسلسلة من المبادئ أو المعايير فقط، كما نجد في القانون الروماني، بل إلى اختلاف في **الطبيعة**، يرجع إلى **مفهومين** للمعيار وللطاعة والمرتبطين به[٢٤]. ولم يتوقف هذا التفاوت عن تدعيم وجوده خلال تاريخ العالم الإسلامي، حيث أن فكرة الضرورة هذه قدتمخضت في ظل المماليك ثم العثمانيين، عن مفهوم «القانون» بمعنى القانون الصادر عن السلطان وليس الموحى به من الله. ومن الأمور الهامة أنه على هذا الأساس ظهرت مبادئ **قانون عام**، بل وتم بصفة خاصة تبرير اقتباس مجموعة قوانين التجارة من الغرب، وبدرجة أقل القوانين المدنية وقانون العقوبات. وعلى هذا لا يكون التجديد قد تم في المجال التشريعي عن طريق الاقتباس من الخارج فحسب، بل تم أيضاً على أساس فقدان للشرعية معترف به، كما أن المعيار الجديد لم يتم تصوره وتوصيفه إلا باعتباره **ضرورة**، ولم يحظ حتى بصفة **العدل**. ولا يدهشنا في ظل هذه الأحوال أن تتبلور أفعال وخطابات المنازعة سواء من جانب الإحيائيين في القرن الماضي، أو الإسلاميين في الوقت الراهن حول القانون المستورد لسد احتياجات التحديث. وهكذا تحول «**القانون الحديث**» إلى مجازفة دائمة في علاقات السلطة وفي الجدل السياسي، كما يتضح ذلك من مثال الجدل الدائر في أجزاء عديدة من العالم الإسلامي حول **قانون الأحوال الشخصية**. وهذه هي فعلاً إحدى العقبات الأكثر خطورة

---

(٢٤) Cf. Schacht (J.), An Introduction..., op. cit., pp. 53-54; Schacht (J.), The Origins..., op. cit., p. 102; Tyan (E.), art. Cit., p. 103; «Notes sur la distinction du spiriituel eet du temporal dans le califat», Annales de la faculté de droit de Beyrouth, 1951, pp. 5-17.

في بناء التحديث؛ وهذا هو أيضاً أحد الأسس الأكثر فعالية في عمليات مقاومة التغيير الإجتماعي. ومن البديهي أن الثقافة الإسلامية ليست محافظة أكثر من غيرها، كما أن قوة المرجع الديني الخاصة ليست هي التي تعرقل عملية التجديد: إن العنصر الهام يعود أكثر إلى السهولة التي يمكن بها أن يتحول كل قانون إنساني فاقد للشرعية إلى موضع منازعة إن لم يكن ذريعة لها، وفي جميع الأحوال فإنه دعامة للجدل السياسي.

لقد تكون القانون الروماني ـ الرماني في مطلع الألف عام الثانية، بفضل الفصل بين الأخلاق وبين المعيار الاجتماعي، انطلاقاً من اعتقاد راسخ بأن الإحسان لا يمكن أن يكفي لمواجهة هذه التجمعات الحديثة التي تمثلها المدن[٢٥]. ومنذئذ وجد هذا القانون نفسه موزعاً بين الطبيعة والوضعية، ويعاني في الواقع من نزاع دائم بين شرعيتين متنافستين يسعى للحصول عليهما. في حين أن الفقه الإسلامي، في وضع توتر دائم بين **الحقيقي والضروري**، قد عانى على الأرجح من إفراط معاكس نابع من **شرعية** لا يستطيع الوصول إليها **وضرورة** تجعل قواعده غير مستقرة.

إن هذا البنيان لفكرة القانون في الثقافة الإسلامية والمرتبط برفض مبدأ السيادة يضفي على نشاط المنازعة الاجتماعي توجهاً يصعب على مقولات علم الاجتماع الغربي أن تدركه. لقد تشكلت المنازعة في التاريخ الغربي من خلال تمديد نطاق حق السيادة انطلاقاً من مسلمة أن سلطة الملك مستمدة من **تفويض** أو من **تمثيل** لجماعة من البشر، على اعتبار أنهم يشتركون على مستوى أو آخر في ممارسة السلطة. وكانت هذه الدعوى مسلماً بها منذ أمد طويل وقبل أن تتشكل **نظرية الديموقراطية النيابية** حيث أن القديس توماس ذاته قد بحث هذه المشاركة الطبيعية للجماعة في ممارسة السلطة[٢٦]. وجاء المفهوم الروماني ـ الرماني للقانون بدوره لكي يقوم **بحماية وبتقييد** هذا الحق في المنازعة. لقد قام، من ناحية، بإضفاء **الصفة الرسمية** على المنازعة، حيث أنه يربط بين **الطاعة** للملك **واحترامه** لقواعد العدالة[٢٧]؛

---

(٢٥) David (R.), les Grands systèmes de droit contemporains, op. cit., p. 39.

(٢٦) Carlyle (R.W.), Carlyle (A.J.), The Political Theory..., op. cit., p. 93.

(٢٧) Saint Thomas d'Aquin, op. cit., p. 83; Cameron (J.M.), Images of Authority, New Haven, Yaie University Press, 1966, pp. 2-3, 13.

ولكنه من ناحية أخرى يقوم **باحتواء** المنازعة حيث يحرمها من كل مسوغ طالما أن السلطة تقيم ممارساتها وفقاً للقانون. ويكاد هذا التوازن بين السلطة والمنازعة ألا يتغير إلا قليلاً بين مدرسة فكرية وأخرى؛ فإنه يوجد في منظور القانون الطبيعي، كما في المنظور الاتفاقي، حتى وإن كان الأول يميل أكثر إلى جعل **استنباط القانون** موجهاً للمنازعة، بينما يعطي الثاني أهمية أكبر للتعبير عن **الإرادات**. ومن المناسب أيضاً ذكر أن وظيفة المنازعة تتجه إلى الضعف في ظل مذهب لوثر المفرط في اتجاهه الوضعي، والذي يحمي سلطة الدولة حين يجعل معيار الشرعية نسبياً.

وتبدو معطيات الثقافة الإسلامية على عكس ذلك: فالقانون (الشريعة) يفرض ذاته لا باعتباره مُنظِّماً للمنازعة، بل على العكس باعتباره أساساً رئيسياً لاتهام سلطة الملك أو الحاكم[٢٨]. وحيث أن الحاكم لا يستطيع، بحكم العقيدة، الوصول إلى الحقيقة المنزلة، فإنه يكون معرضاً للمنازعة أكثر. يضاف إلى هذا في الغالبية العظمى من الحالات كان التفاوت بين القانون الوضعي الضروري وبين القانون الشرعي يستخدم كبؤرة أساسية لتعبئة الحركات المعارضة: ويمكن ملاحظة ذلك خلال العصر الأموي كما في العصر الراهن من خلال الحركات الإسلامية.

وفي الاتجاه المضاد، يؤدي غياب مبدأ السيادة ذاته إلى انتزاع جزء من مضمون هذا النشاط المعارض: إن عمل **المنازعة** الاجتماعي لا تغذيه المطالبة بممارسة السلطة ولا ابتداع سياسة بديلة؛ ولا يستطيع إلا أن ينحصر في المطالبة «بالعودة إلى الأصول» فيصبح، في أفضل الأحوال، دعامة أو وسيلة للتعبير عن مصالح يصعب «دمجها» أو «ربطها»، بلغة مفاهيم العلم السياسي التقليدية. وتنزلق المنازعة بسهولة أكبر نحو إثارة الفتنة، ونحو إدانة مجمل سياسة الحاكم؛ وفي المقابل لا تستطيع أن تبني ذاتها باعتبارها **مطلباً** يحمل الطابع **المزدوج** الذي يميزه ويجعله شائعاً في الثقافة الغربية: هذا الطابع هو أولاً **خصوصيته** ثم ترجمته إلى **بديل** سياسي[٢٩].

---

(٢٨) Cf. Badie (B.), «"États", légitimité et contestation en culture islamique». in Kazancigil (A.), ed., L'État au pluriel, Paris, Economica, 1985, pp. 247-262.

(٢٩) انظر الجزء الثالث من هذا الكتاب.

وتسمح هذه الصفات المميزة للثقافة الإسلامية بفهم التوترات التي نُسِجت من حولها ممارسة المنازعة عبر التاريخ. فقد دفعت الحكام وأعوانهم إلى حماية السلطة في مواجهة الاتهام الدائم الذي قد يؤذيها. وهكذا يمكننا أن ندرك بصورة أفضل تكرار حجة الضرورة في كتابة العناصر الفاعلة والمنظِّرين، والمرتبطة خاصة بإدانة الفتنة، التي تعبر عن التهديد بحدوث فوضى كانت علوم الدين الإسلامي تصفها دائماً بأنها النتيجة الحتمية لنقائص ولحدود العمل الإنساني. من المؤكد أن السلطة ظالمة، ولكن هذا الظلم لا بد وأن يكون بإرادة الله [حجة تقليدية استخدمها لوثر هو الآخر]: وعلى هذا فلا يجوز مواجهة السلطة بحق المقاومة، وهو حق لم يتم تنظيره في الإسلام قط، ولا بقتل الطاغية الذي لا يمكن ممارسته ضد من هو «آية الله[٣٠]».

وفي مواجهة خطاب السلطة هذا، يتكون خطاب المنازعة على أساس عناصر أخرى متيسرة للغاية في ظل الشكل العام للثقافة الإسلامية. يتكون أولاً من فكرة أن السلطة مُفْسِدة، وهي فكرة معروفة في الغرب أيضاً، وتؤدي إلى فكرة أخرى بأن الملك **صالح** لكن الوزراء **طالحون**، ثم تعقبها من خلال تصاعد المنازعة فكرة «الحاكم الذي أفسدته سلطته». ومن ثم اليقين بأنه بما أن السلطة بطبيعتها غير عادلة فهي «ظالمة[٣١]». الأمر الذي يستتبع إدانة دائمة للنظام السياسي باسم الحقيقة الإلهية: إن التسلط ليس إلا معاناة، يجب على المؤمن أن ينتزعها من نفس سواء «**بالهجرة**»، أو «**بالجهاد في سبيل الله**». ويمثل ذلك نقطة الذروة في تنظيم المنازعة، وبما أن الحاكم ظالم فهو يتماثل مع الكافر، كما يعتبر نظامه فتنة، وتصبح منازعته فريضة دينية تقوم الحركات الإسلامية بإضفاء الشرعية عليه مفهوم الجهاد[٣٢].

وعلى أية حال فإن هذا التوتر القائم بين الخطابين ـ خطاب السلطة وخطاب المنازعة ـ يكشف عن صفتين ثقافيتين أساسيتين. **الأولى** هي درجة الاتفاق الضعيفة للغاية بين العناصر الاجتماعية حول ما يجب أن تكون عليه المنازعة، وماهية حدودها ونطاقها، وهم في ذلك يتباينون مع النظام **المقنن**

---

(٣٠) Grunebaum (G.E. von), L'Identité..., op. cit., p. 56.

(٣١) Fisher (M.), Iran from Religious Dispute to Revolution, Cambridge, Harvard University Press, 1980 p. 7.

(٣٢) Carré (O.), art. Cit., p. 700.

والذي يتصف به الحيز الثقافي الغربي في هذا الصدد. والثانية فإننا نلاحظ أن المنازعة لا تحصل على قوتها إلا بالخروج عن النظام السياسي المؤسسي، وباستنادها إلى شرعية من خارجه، وبتكونها بطريقة «إجمالية»، تسمو بالمصالح الخاصة عن طريق توجيه نقد شديد للسلطة السياسية. وبذلك يظهر أن نموذج **«ثقافة المطالبة»** الغربي، يقابله في العالم الإسلامي **«ثقافة الفتنة»**.

وتكشف هذه الصفة الإجمالية للمنازعة أيضاً عن فجوة هامة يصيب مفهوم التَشكُّل الاجتماعي ذاته فإن التصور العقلي الواحدي **(مبدأ التوحيد)** يصف أكثر من أي مبدأ آخر العلاقة بين الفرد والجماعة التي ينتمي إليها. فمن جهة يمكن أن تكون هذه الجماعة هي «الأمة» [جماعة المؤمنين]، وبذلك تفقد فكرة التمييز بين مجالات العمل الاجتماعي كل معناها. ومن ناحية أخرى لا يتم تجزؤ المجتمع تبعاً للتنازع ولا حتى بسبب التقسيم الجغرافي. وهكذا نجد العديد من الأوجه التي **تتمايز** عن تاريخ الثقافة الغربية.

إن دينامية التمييز الاجتماعي في التاريخ الغربي قد حركها على نحو متتالٍ خروج الحيز السياسي عن الديني، ثم بنيانه تدريجياً، ثم خاصة بناء حيز اقتصادي يصوره بولانيK. Polanyi، بأنه طابع خاص بالتحديث الغربي وحده، كما يصوره في نفس الوقت بأنه «طوبيا»(*) تصف توجه الممارسات الاجتماعية أكثر من طبيعتها الحقيقية[٣٣]. وقد كان مثل هذا التوجه ـ بناء حيز اقتصادي مستقل ـ غير وارد في تاريخ العالم الإسلامي؛ ليس لعدم وجود ممارسة تجارية أو حتى رأسمالية: ولكن لأن مفهوم النظام الإجتماعي ـ والسياسي ـ القائم على أساس قوانين السوق قد واجه الفشل بسبب رؤية تستبعد تصور استقلال الحيز الاقتصادي كمقولة متفردة للفكر وللعمل. وكذلك لا يوجد في التاريخ الإسلامي تصوراً مماثلاً لحكاية ماندفيل Mandeville الأدبية التي تفصل الأخلاق عن الاقتصاد إلى حد إقامة تعارض

(*) طوبيا (أو طوباوية) .Utopie يطلق لفظ طوبيا على المثال الأعلى الساسي الذي يسعى للحلول كبديل للبنيان السياسي والاجتماعي القائم ـ المترجم.

(٣٣) Polanyi (K.), La Grande Transformation, Paris, Gallimard, 1983.

بينهما[٣٤]. وهذا بالتأكيد لا يعرقل نمو قطاع خاص رأسمالي، لكنه يجعل أهمية نسبية، ويحرم الفاعل السياسي حتى في النظم المسماة محافظة من كل شعور بالالتزام تجاه هذا القطاع، كما أنه يطلق العنان لممارسات الأبوية الجديدة néo - patrimoniale.

وتتلائم ثقافة عدم التمييز الاجتماعي هذه، في نفس الوقت، مع المطالبة بالمساواة التي تدعو إليها فلسفة العدالة الاجتماعية الصادرة عن الخطاب الإسلامي، لكنها تحد أيضاً من إمكانياتها في أن تتبلور في **مصالح فئوية ونوعية**، على غرار المفاهيم التعددية[*] الغربية. ولا جدال في أن هذا الجانب الأخير يسهم في المحافظة على فكرة وممارسة «المطالبة» ـ وعلى نماذج النظم المصاحبة لها ـ خارج الواقع الاجتماعي والسياسي في العالم الإسلامي.

ويسير التقليل من شأن فكرة **تجزئة الجماعة** في نفس الاتجاه. إن اتجاهات الثقافة الإسلامية **الواحدية** التي تتعارض في هذا الشأن مع **التفسيرات التعددية**، تقوم بعرقلة إقامة مؤسسات لتنظيم المنازعة الاجتماعية التي لا تعتبر أسلوباً شرعياً للتفاعل الاجتماعي، بل فتنة يجب على العمل السياسي أن يقضي عليها. إن نفس هذه الفكرة التي نلتقي بها أيضاً في الأبنية العضوية التي تشكلت في القرن التاسع عشر الغربي تحتل، في العالم الإسلامي، مركزاً **استشارياً**: إذ يتلاقى الإصلاحيون والإحيائيون، والإسلاميون، وحتى بعض العلمانيين في الدفاع عن الإجماعية وفي الرغبة في التعبير عن وحدة الجماعة سواء عن طريق الحزب الواحد، أو عن طريق الزعيم، أو الاستناد إلى الأمة.

وعلى هذا، وكما سبق أن رأينا، نجد جميع الإلتباسات تتبلور حول فكرة «الأمة»[٣٥]. إذ يصعب قبول هذه الفكرة لأنها توحي **بتجزئة** «الأمة»

---

(٣٤) Dumont (L.), Homo aequalis, Paris, Gallimard, 1977, p. 83 et suiv.

(*) تعددية .Pluralisme عقيدة أو نظام يُرسي مبدأ ضرورة تعدد الأحزاب السياسية، والمؤسسات الإعلامية، وأجهزة الرأي، والتنظيمات المعبرة عن تعدد المصالح. ويفضل أحياناً علم السياسة الحديث على مفهوم التعددية pluralism مفهوم «تعدد السلطات» polyarchie الأكثر دقة ـ المترجم.

(٣٥) Watt (M.), op. cit., p. 118; à propos de la Turquie, cf. Lewis (B.), The Emergence of Modern Turkey, Londres, Oxford University Press, 1961, p. 328 et suiv.

[الإسلامية]، وتقسين الحيز السياسي إلى أقاليم، وهو مبدأ يتعارض مع التجربة القبلية، ومع الطموح الواحدي؛ ومع ذلك فقد أصبحت هذه الفكرة معمولاً بها في الممارسة السياسية في العالم الإسلامي لأنها فتحت الطريق أمام التحرر من وصاية المستعمر الكافر، وأمام التعبير عن الإجماعية حيث تمتزج جميع الطبقات، وبخاصة أمام الاعتراف بالسيادة على المستوى الدولي والمعبَّر عنها خاصة بالحصول على مقعد في الأمم المتحدة. إن هذا الانحياز إلى النموذج السائد قد تحكم في الخطاب والممارسة القومية لرجال يهتمون في نفس الوقت بعدم هدم فكرة الجماعة العربية الكبيرة التي تتجاوز الأقاليم. وهكذا تصبح كلمة «الأمة»، كلمة متعددة المعاني، إذ تتوافق أحياناً مع الهويات الخاصة بالدول ـ الأمم، وفي أحيان أخرى مع الأمة العربية أو مع الأمة الإسلامية. ويوضح هذا البنيان تعقد الإستراتيجيات الخاصة ببعض الحركات مثل البوليزاريو والتي تدعو إلى تضامن الجماعة الإسلامية، وإلى الإعتراف بهوية وطنية تم صنعها طبقاً للمعايير الغربية. وينتزع هذا البنيان جزءاً هاماً من شرعية خريطة الدول الراهنة، ومن النظام الدولي الكائن وراءها.

وهكذا نجد مفهوم الدولة، في بعده الإقليمي، موضع خلاف حين نطبقه على العالم الإسلامي. ونجد نفس الخلاف بالنسبة للصفات المميزة الأخرى التي تؤسس الدولة في النظرية التقليدية[٣٦] أولاً بالنسبة لفكرة تمييز الحيز السياسي التي فشلت ليس فقط بالنسبة لعلاقتها مع الحيز الديني، ولكن أيضاً فيما يتعلق بمحاولات تصور العلاقات بين قطاعات العمل الاجتماعي المختلفة؛ ثم فكرة إقامة المؤسسات، حيث أن العلاقات بين الحكام والمحكومين ليست مكوِّنة لحيز للشرعية ولا مُنْشِئة للقانون وللحقوق، لكنها مجرد علاقة قوى تنتمي بهذه الصفة إلى نسق الدنيوي «الفاني». وأخيراً فكرة التعميم عالمياً، حيث أن الدولة ترجع بالتناوب إلى توسيع نموذج ديني متفرد في جوهره، أو إلى مجرد إدارة نظام اجتماعي معين سواء كان قبلياً أو عسكرياً. والواقع أن كلمة «دولة» التي شاع استخدامها كترجمة لكلمة Ïtat

---

(٣٦) راجع المعايير المطبقة في المرجع التالي:
Badie (B.), Birnbaum (P.), Sociologie de l'État, op. cit., p. 54 et suiv.

تدل أصلاً على تداول الأسر الحاكمة. ففي مقابل النموذج الغربي لسلطة سياسية قائمة على المؤسسات، وتنشد تحقيق ما هو أبعد من المصالح الخاصة، أي العمل من أجل الصالح العام، نجد مجموعة من علاقات القوى التي تحصل على توصيفها للعمل السياسي من **غايتها** لا من **طبيعتها**.

لا جدال في أن فكرة **الصالح العام** المُعبِرة في الأغلب عن المصلحة المشتركة ليست غائبة عن الثقافة الإسلامية. ومع ذلك فإنها تستند في الثقافة الغربية بوضوح إلى فكرة إنتاجها من جانب الدولة، وبذلك تؤسس شرعية الدولة، إلا أنها في العالم الإسلامي تبدو كمفهوم **سابق البناء** وبالتالي لا تستلزم وجود حيز خاص بها وى تتطلب سلطة بعينها. إن السهولة التي يتم بها الخلط بين كلمتي «**الحكومة**» و«**الدولة**» واستخدام كل منهما محل الأخرى يكشف عن ضعف فكرة الصالح العام أو المصلحة المشتركة في بناء مجال يختص بوضوح بتحقيق هذه الفكرة أو بالتعبير عنها.

ومن الممكن الاستفاضة طويلاً في تبيان هذه الاختلافات وفي شرح نتائجها[٣٧]. لكن ليس هذا هو المهم، فإن القضية الأساسية التي تظل مطروحة هي معرفة ما إذا كان هذا التعارض ثابتاً أو قابلاً للتحول وإلى أي درجة. ما هي **الطبيعة الحقيقية** لهذا الوصف المقارن بين الثقافتين؟ هل هي وضع منظور مقارن لحالتين عارضتين تم التقاطهما في لحظة معينة؟ هل هي التصور العقلي المفتعل أو الأمثل والمستمد من فلسفات سياسية تم تجاوزها؟ كثيراً ما يوجه هذان الاعتراضان إلى التحليل الاجتماعي ذي النزعة الثقافية وكثيراً ما اتهم بأنه **يُخلِّد تعسفياً** نماذج لا تتوقف عن التطور وعن إعادة التشكيل من جانب العناصر الاجتماعية ذاتها. ويسعى خطاب التحديث إلى تأكيد صحة هذا النقد عن طريق البرهنة أو طرح مسلمة بأن معطيات المجتمع الصناعي المزمع بناءه، والتدفق الثقافي العالمي بصفة عامة يتجهان نحو إعادة تشكيل «**الهويات الخالدة**» وذلك عن طريق **تعميم** بعض الأشكال على الأقل.

---

(٣٧) وعلى الأخص حول مسألة حقوق الإنسان الشائكة، والتي نلاحظ ظهورها على كل مستوى من هذه المستويات، والتي تعود في الحيز الغربي إلى أسس ثقافية حقيقية متعددة ومعقدة بل وأحياناً متناقضة، وتستلزم من أجل بنيانها في الثقافة الإسلامية معالجة دقيقة ومتعمقة مع استبعاد الصياغات القاطعة التي من المألوف اللجوء إليها، وهي مسألة تستوجب وحدها كتاباً آخر.

ولا تزال صحة هذا الاعتراض قيد البرهنة. وقد اقتصر الجزء الأول من هذا الكتاب على أطروحة مزدوجة نعتقد أنه تم التحقق من صحتها. فمن ناحية نجد أبنية الحيز السياسي متعددة تاريخياً، كما أنها أكثر تبايناً مما ظنه علم الاجتماع السياسي الغربي، بسبب اختزاله الواقع السياسي إلى مفهوم نظري وحيد. ومن المؤكد أنه بما أن هذه التعددية من صنع التاريخ فهي ليست **متجمدة** في مكانها، لكنها بلا جدال تؤثر في كل عمل، ذلك العمل الذي يتم تصوره وإدراكه باعتباره خاصية. ومن ناحية أخرى، يبين التاريخ المعاصر للنظريات السياسية في العالم الإسلامي فشل محاولات **التوليف الثقافي**، **والانتعاش** الدوري ـ الذي يتزايد دائماً ـ لإرادة العودة إلى صيغ نوعية خاصة للمفاهيم السياسية[٣٨]. يضاف إلى ذلك أن الخطابات الوحيدة التي يمكن اعتبارها **عالمية النزعة** هي بالتحديد الخطابات ذات الاتجاه **المسيحي** أو **الماركسي**، والتي تحدد موقعها خارج المرجع الإسلامي.

ومع ذلك يبقى سؤالان في الواقع، يرتبط كل منهما بالآخر. ألا يتضح وجود **تلاقي** للممارسات يتجاوز التباين في الخطابات أو في المفاهيم؟ ألا يمكن أن تؤدي هذه الاختلافات في المفاهيم إلى انتاج **نموذج إسلامي** للتحديث يمكن أن يحل محل نموذج المجتمع الصناعي الغربي؟ إن عالمية بعض الممارسات ليست إطلاقاً موضع شك، طالما أن التحديات ذات طبيعة واحدة في كل مكان، ولا يدهشنا اختلاف مردودها على المستوى الثقافي. ومع ذلك ألا يمكن لهذا الاندماج البطيء بين الممارسات الجديدة، والعالمية جزئياً، وبين هذه النماذج الثقافية الخالدة ـ إلى درجات متفاوتة ـ في اختلافاتها، أن تؤدي شيئاً فشيئاً إلى **تولد** تحديثات نوعية لا يدرك مدلولها صانعو هذه التحديثات أنفسهم؟ ألا تسير هذه التحديثات الجديدة التي تتحدد **تجريبياً** والتي هي مصدر **تجديدات**

---

(٣٨) راجع: Akroun (M.), Gardet (L.), L'Islam, Paris, Buchet-Chastel, 1978. وبالأخص صفحتي ١٨٨ ـ ١٨٧: «يعيش المسلمون (...) تجريبياً جميع أنواع الصيرورة، ولكنهم لا يستطيعون بعد التعبير عن تجربتهم التاريخية الغنية إلا بأساليب مفككة وطنانة وذلك سواء: بأساليب إسلامية تقليدية بأشكال مبتورة إلى حد ما، أو بأساليب أيديولوجية صنعت في أماكن أخرى وتصلح لحالات بعينها.»

ثقافية، في مسار مشابه لمسار التحديث الغربي قديماً، والذي تمثَّل أولاً في ممارسات ثم في ملاءمتها مع معطيات ثقافية عامة؟ يجب فحص هذه الفرضية عن طريق مقارنة أنماط التطور، ثم طرق المنازعة التي يتم اتباعها رداً على إستراتيجيات الحكام.

الجزء الثاني

تنوع صيغ التطور السياسي

الفصل الرابع

إستراتيجية بناء الدولة

يهيمن ابتكار الدولة على التطور السياسي الغربي بأكمله. ونقول «ابتكار» لأنه يمكننا بسهولة شديدة تصور أن نهاية العصور الوسطى لم تكن تميزت بتجديد بمثل هذا العمق لوسائل تنظيم الوظائف السياسية. إذ أنه من الجائز تصور أن أزمة المجتمع الإقطاعي قد أسفرت عن نهضة جديدة للإمبراطوريات أو عن إقامة مجموعة من المدن ـ الدول، أو مجرد عودة إلى الأشكال الملكية الأبوية. ذلك خاصة أن معطيات هذه الأزمة المنتجة للتغير السياسي ليست بالوضوح وبالبساطة التي تصورها بعض التفسيرات التي كانت شائعة في أحد الأوقات.

ونبدأ أولاً بدحض التفسيرات المبنية على الاقتصاد: إن ابتكار الدولة له علاقة طفيفة بظهور أو بتوسع الرأسمالية التجارية. وإذا كانت الدولة قد انطلقت خلال القرن الثالث عشر، كما يشير إلى ذلك العديد من المؤرخين، فإنه يلزم الإقرار بأنها قد نمت وعاشت حينذاك بفضل توسع الاقتصاد الزراعي. وإذا كان القرن الرابع عشر يمثل الفترة الثانية التي شهدت حركة قوية في بناء مؤسسات الدولة، فإنه يجب علينا إذن الاعتراف بأن الدولة قد عرفت أيضاً كيف تتغذى على آثار الأزمة الاقتصادية، وبأن عمليات التحول السياسي التي صنعت التاريخ الغربي تخضع إلى العديد من العوامل شديدة الاستقلالية: إن ابتكارالدولة هو عمل سياسي بطبيعته، وعلى الأرجح أننا نلمس هنا أحد الأبعاد الأكثر تعقيداً والأكثر أصالة للتطور الغربي.

ويعتبر هذا التوضيح هاماً في سياق المقارنة، لأنه يسهم في هدم الفرضيتين المطروحتين بصفة عامة من أجل تدعيم فكرة بناء الدولة داخل

المجتمعات الكائنة خارج الغرب: الفرضية الأولى هي الفرضية **التنموية**[*] التي تزعم أن الإنطلاق الاقتصادي التدريجي سوف يساعد على إقامة دولة لها نفس طبيعة الدولة التي أقيمت بفضل من الرأسمالية الغربية؛ ثم فرضية «**التطور ذاتي ـ التمركز**» développement auto-centré والتي تنطلق أيضاً من اليقين بأن النُخب السياسية الوطنية تستطيع بإرادتها وبإستراتيجيتها إقامة بناء لدولة حديثة. والحال أن كلاً من هاتين الرؤيتين تعاني من قصر نظر تاريخي، كما تعاني الإفراط في النزعة السوسيولوجية. إذا كانت الدولة هي ابتكار غربي يتعذر اختزاله إلى العوامل التفسيرية التي تم طرحها في الغالب، فإن السبب هو أن تكوُّن هذه الدولة وازدهارها يعودان إلى خصوصية وضعها وإلى تعدد الإستراتيجيات التي وضعتها عناصر فاعلة في ذلك الحين. ولا يمكن تكرار مثل هذا التوحد بين سياق وأفعال، كما لا يمكن نقله إلى مكان آخر، وإنما يستطيع على الأكثر ممارسة القسر على أولئك الذين هم خارج اللعبة أو استمالتهم، فضلاً عن أن المحاكاة هي ذاتها مكونة لتاريخ آخر.

إن فهم جوهر هذا التحديث السياسي الخاص بابتكار الدولة يستند إلى فهم العملية التي دفعت عناصر اجتماعية فاعلة، في سياق معين، إلى تسليم الغير مجموع الامتيازات السياسية التي كانت تمتلكها تقريباً. وعلى هذا يعود ابتكار الحيز السياسي إلى إستراتيجية الفصل بين النظام السياسي والنظام الاجتماعي، وإسناد السيطرة والإشراف على الأول (النظام السياسي) إلى جهاز متخصص قام بمصادرة هذه الامتيازات لمصلحته. وحينئذ تطرح أسئلة عديدة نفسها: ما هو منطق هذا التفويض؟ هل يعود إلى منطق فردي أم جماعي؟ ما هي آثاره المنعكسة بالمقابل؟ وإذا كانت الدولة تعكس التحديث السياسي، كيف يمكننا تقييم عملها في عملية التحديث الاقتصادي؟ يتعلق السؤالان الأولان بمكونات الدولة، والثالث بعملية استقلاليتها، أما الأخير فإنه يتعلق بارتباطها بما جرى العرف على اعتباره قطاعات التحديث الأخرى.

(*) التنموية .développementlisme مذهب تطوري ـ جديد وتكنوقراطي خاص بالنمو الإقتصادي يشتمل على البحث عن مقاييس للنمو، وعمل تصنيف للمجتمعات النامية أو التي في طريق النمو، وتحليل الأسباب الداخلية والخارجية لتوسع، وكذلك تبصر دور المدنية التقني والحصري ـ المترجم.

يجب الاعتراف بأن علم الاجتماع التاريخي غالباً ما اختار الطريق السهل الذي أتاحه له المنطق الوظيفي fonctionnaliste، ومسلمة تشابك الإستراتيجيات الفردية والجماعية. وهو يدعي بأنه إذا كانت الدولة قد ولدت في فترة تاريخية معينة، فذلك لأنها كانت تتوافق مع حاجة تاريخية قائمة، ويمكن تحديد هذه الحاجة بأنها مصلحة «البورجوازية» [دعوى ڤالرشتاين Wallerstein والماركسيين بصفة عامة]، أو مصلحة «الأرستقراطية» [دعوى أندرسون Anderson[١]. إن هذا النمط من المنطق معقول ومفيد، حيث أنه سمح بتحقيق تقدم في إدراك معنى الدولة. ومع ذلك فإنه يترك الغموض محيطاً بثلاثة أسئلة أساسية: كيف تمت تعبئة هذه الاحتياجات أو، بعبارة أخرى، كيف يمكننا إعادة طرح المبادرات التي أسفرت عن عملية الابتكار؟ كيف تم إدراك هذه الاحتياجات من جانب العناصر الاجتماعية الفاعلة، أو بعبارة أخرى، كيف تحمل السيد الإقطاعي أو البورجوازي عملية السلب الواسعة النطاق هذه التي تمثل عملية بناء الدولة، بل وقام أحياناً بتنشيطها؟ كيف يندرج هذا العمل داخل سياق معين وإلى أي مدى يؤثر هذا في ذاك ويتحكم فيه؟

زد على ذلك، أنه يبدو أن التفسيرات السائدة نسيت القوام الأساسي وهو أن ابتكار الدولة من صنع مراكز الأسر المالكة الحاكمة. وإننا مدينون لجوزيف سترايرJoseph Strayer، لتذكيره بحق بالجذور العميقة لهذه المبادأة. لقد جاءت القرون الوسطى في أعقاب فترة غزوات وعدم استقرار سكاني وساهمت هذه القرون في خلق مجموعات سياسية خاضعة لنفس السيادة، كما ساهمت في تأسيسها على أسس إقليمية وفي دوامها. وكان عمل الملوك هو ترسيخ هذه العملية، والتخفيف من الأغلال التي يفرضها بلاطهم على

---

(١) Wallerstein (I.), The Modern World System, New York, Academic Press, 1974, trad. française, Flammarion, 1980; Anderson (P.), op. cit.; كما نجد أحدث التعليقات في: Skocpol (T.), ed., Vision and Method in Historical Sociology, Londres, New York, Cambridge University Press, 1984، وبخاصة: Fulbrook (M.), «The Historical Sociology of Perry Anderson», p. 170 et suiv.; Ragin (C.), Chariot (D.), «The world system of Immanuel Wallerstein: Sociology and politics as history», p. 276 et suiv.

الجماعات التي يسيطرون عليها، وباختصار تأمين أمنهم الذاتي، وأمن رعاياهم[٢]: إن الحاجة لتنظيم الخروج من فترة عدم استقرار سياسي بطريقة نشطة جادة، تتباين مع السلبية التي تولدها إدارة ميراث إمبراطوري، والتي تؤدي إلى الحد من إستراتيجيات التجديد السياسي بل وخنقها، كما حدث في الإمبراطورية العثمانية.

وبصفة عامة، لا يجب أن يتمخض تصوير الدولة بأنها ثمرة للتجديد عن المفارقة التي تؤدي إلى تجاهل المنابع الإقطاعية لنظام الدولة. لقد أتاح الإقطاع للملك الوسائل، التي أدى استخدامه المفرط لها إلى التمهيد لهذه القفزة النوعية نحو نظام سياسي جديد: إن أحداً لا يشك في أن استعانة الملك بالنظام الإقطاعي قد مهد تدريجياً للقضاء على هذا النظام ولاحتكار الحيز السياسي[٣]. وكانت لدى الملك بصفته «السيد الإقطاعي الأول» صلاحيات، يمكن بسهولة اعتبارها مصدر نشوء إستراتيجية الدولة. فمع أن المساعدات العسكرية وخاصة المالية التي يقدمها التوابع الإقطاعيون للملك كانت محددة بدقة، إلا أن ذلك لم يمنعه من أن يستخدم كلاً من المساعدات المالية والعسكرية لتكوين خاصيتين كانتا من بين الخواص الأولى التي ساهمت في رسم حدود حيز للدولة. وتسري نفس الملحوظة أيضاً بالنسبة للسلطة القضائية الإقطاعية التي جعلت من الملك سلطة قضائية استئنافية، وبذلك مهدت الطريق أمام احتكاره التدريجي لوظيفة القضاء؛ كما تسرى بالنسبة لقسم يمين الولاء الذي ظهر في القرن الحادي عشر ومهد الطريق تدريجياً نحو إخضاع الإدارة الفردية للمركز الملكي.

في الواقع أن النظام الإقطاعي، غير المستقر بحكم طبيعته حيث أنه يرتكز على روابط فردية وعلى بنيان هرمي معقد للغاية، قد فتح الطريق أمام الإستراتيجيات الأكثر تناقضاً. من المؤكد أن النظام الإقطاعي يتميز بفاعلية قواه النابذة للمركز، ولكنه مع ذلك ـ على عكس النظم الإجتماعية ذات الطبيعة القبلية الجماعية ـ لم يدحض منهج قيام مركز للسلطة ظل كامناً في الغالب لكنه منح الملك الوسائل التي عرف كيف ينشطها في سياقات معينة.

(٢) Strayer (J.), Les Origines médiévales de l'État modern, Paris, Payot, 1979. Pp. 32-33.

(٣) Cf. Strayer (J.), «Feudalism in Western Europe» in Cheyette (F.), ed., Lordship and Community in Medieval Europe. New York, Holt, 1968, pp. 19-21.

إن مصدر إستراتيجيات بناء الدولة هو وجود هذه الطبيعة الخاصة بالتجمع حول المركز؛ كما أن عدم وجودها في سياقات اجتماعية ـ ثقافية أخرى، حرم ولاة الأمور السياسيين من وسائل هائلة لكي يشرعوا في بنيان مركز حكومي.

على أن المشكلة التي يطرحها بناء الدولة، كما يؤكد المؤرخ جيوردانجو Giordanengo، هي الإنتقال من «نظام إقطاع يخضع له الملك» إلى «نظام إقطاع يدبره الملك(٤)». الأمر الذي يعني على وجه الدقة تلك القفزة النوعية نحو الدولة المستحدثة، والتي سمحت «لسيد السادة» بأن يهدم النظام الإقطاعي من أعلى، وذلك عن طريق تحويل منطق التراتب الهرمي للسلطة إلى منطق مصادرة السلطة من قبل صاحب المكانة العليا في هذا التراتب. وفي هذا الشأن ساهمت أيضاً أفعال العناصر الأخرى، خاصة أفعال السادة الإقطاعيين. من المؤكد أن فرضية إلياس Elias مقنعة، حين تبين لنا كيف أن البنيان الهرمي قد تم اختزاله وإضعافه عند السفح، حيث كان السادة الإقطاعيون مشغولين في تصادمات دائمة كانت تقودهم إلى منافسة مماثلة لتلك التي تسود في السوق، والتي تؤدي تدريجياً إلى إقامة احتكار(٥). ومع ذلك فإن هذه الفرضية تبالغ قليلاً فيما يتعلق بالتماثل مع الإقتصاد، بالإضافة إلى إفراطها في التبسيط حين تقصر دور السادة الإقطاعينن على المجال العسكري وحده، وحين تغفل الدور الذي لعبته العناصر الفاعلة الأخرى.

والواقع أن الدولة لم تُشَيِّد من أعلى فقط، كما أنها لم تكن نتيجة لاندحار المقاومة فحسب: لقد كانت عملية احتكار الحيز السياسي تتوافق على الأقل جزئياً مع إستراتيجية عناصر فاعلة تعتبر دوام نظام سياسي مجزأ بمثابة تهديد لها أو فرصاً ضائعة. ويظهر التحليل المقارن أن الإنتقال إلى الدولة قد تم أساساً هناك حيث فقدت الصيغ التقليدية للعلاقة الاجتماعية فاعليتها، دون أن يتمكن التنظيم عن طريق السوق أن يحل مكانها تماماً؛ وبعبارة أخرى لقد نمت الدولة في تلك التربة التي فشلت فيها كل من

---

(٤) Giordanengo (G), «L'État et droit féodal», rapport pour le colloque du CNRS Genèse de l'État moderne, Baume- lès-Aix, octobre 1984, à paraître sous la direction de N. Coulet.

(٥) Elias (N.), La Dynamique de l'Occident, Paris, Calmann-Lévy, p. 29 et suiv.

إستراتيجيات التكافلات الجماعية والصيغ الفردية للتفاعل الاجتماعي، وبالتالي حيثما لم يتمكن المجتمع المدني[٦] من تأمين ممارسة السيطرة ومن تحديد نظام اجتماعي.

وإننا نعرف بفضل أعمال كل من هكتر Hechter وبروشتاين Brustein كيف أن نمطين من الميادين الاجتماعية الأوروبية قد بقيا لأمد طويل بعيدين عن عملية بناء الدولة[٧]. إن المناطق الشمالية والشرقية التي اتصفت باتساع المناطق الزراعية، وبضعف الإنتاج وبقوة التكافل القبلي والعشائري كانت غير معرضة للتوترات التي تؤدي إلى التعارض بين المدينة والريف، كما تميزت أيضاً بسيطرة فاعلية التكافل الجماعي، المتجسم في الجماعات القروية المشاع المسماة «زادروجا zadruga» في بلاد الصرب و«مير mir» في روسيا[٨]. وكان الوضع معكوساً في عالم البحر الأبيض المتوسط، وخاصة في شمال إيطاليا حيث تأقلمت هذه المناطق منذ وقت مبكر للغاية مع اقتصاد السلع الإستهلاكية، الذي كان يجمع في داخل المدن بين الأرستقراطية الزراعية وبين البورجوازية التجارية، الأمر الذي جعل من المدينة موضعاً لتنظيم العلاقات الإجتماعية. إلى جانب هذين النموذجين يجدر إضافة الميدان الإجتماعي الذي تكون منذ القرن الثالث عشر في إنجلترا والذي اتسم بالفردنة السريعة لملكية الأراضي حول الأسرة النواة، وفي نفس الوقت بالعواقب المترتبة على نمو نظام إقطاعي محدود للغاية، وقد أدت هاتان السمتان إلى تفويض الفرد بجوهر مهمة تنظيم العلاقات الإجتماعية من خلال علاقاته مع الآخرين، وعلاقاته مع مركز الأسرة الحاكمة[٩].

وكان الإقطاع الفرنسي يتطور في سياق مختلف تماماً؛ حيث كان قصر

---

(٦) المقصود بـ «المجتمع المدني» هو هذا المعنى الذي يقدمه بندكس R. Bendix: «جميع المؤسسات التي يقوم الأفراد من خلالها بمتابعة المصالح دون توجيه أو تدخل من جانب الحكومة» وذلك بالصفحة ٥٢٣ من المرجع السابق: Kings or People.

(٧) Hechter (M.), Brustein (W.), «Regional modes of production and patterns of state formation in western Eurooe», American Journal of Sociology, mars 1980, p. 1061 et suiv.

(٨) Cf. Blum (J.), «Village et famille», in Blum (J.), ed., Histoire des paysans, Paris, Berger-Levrault, 1982, p, 10 et suiv. وحول الجماعات السلافية راجع: Gaudemet (J.), op. cit., p. 133 et suiv.; Sicard (E.), La Zadruga sud-slave dans l'évolution du groupe domestique, Paris, Ophrys. 1943.

(٩) MacFarlane (A.), op. cit., p. 163 et suiv.

السيد الإقطاعي هو وحدة الأساس اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً؛ كما كان الإشراف على الأرض هو المصدر الأساسي للسيطرة. يضاف إلى ذلك أن التكافل الذي يجمع بين الفلاحين فيما بينهم، في داخل المجتمعات القروية كان أكثر قوة لا سيما أنه كان يتم في مواجهة سيد إقطاعي واحد يجمع بين يديه معظم وسائل القهر. إن الإنشقاق المضاعف الذي برز في السياق قد دمغ السلوكيات الاجتماعية بشدة، من خلال إقامة تعارض في وقت مبكر بين المدينة والريف، وبين السيد الإقطاعي والفلاحين؛ وبذلك خلق التناقض المتمثل في نظام اجتماعي يقيد فعالية إستراتيجيات السادة الإقطاعيين الذين لم يستطيعوا فرض سيطرتهم بالإستعانة بالعلاقات الإجتماعية، ولا باللجوء إلى العلاقات الفردية. ولم يكن اللجوء إلى العلاقات الجماعية أمراً وارداً، ذلك لأن علاقات النظام الإقطاعي تربط أساساً بين أفراد، ولأن بناء مجتمعات قروية تدريجياً قد أدى شيئاً فشيئاً إلى إقامة علاقة منافاة، بل تنازع بين الفلاحين وسيدهم الإقطاعي، الذي لم يكن في مقدوره استخدام هذه العلاقة لتدعيم سلطته. كما أنه لم يكن من الممكن على الإطلاق استخدام هذه العلاقة لتدعيم سلطته. كما أنه لم يكن من الممكن على الإطلاق استخدام العلاقات بين الأفراد بسبب التنافس الحاد الذي كان سائداً بين السادة الإقطاعيين بعضهم البعض، ولأن القانون الفردي للسوق يتلائم بصعوبة مع حماية المصالح الإقطاعية وإدارتها.

ويساعد هذا الفشل المضاعف على تفسير تحجر المجتمع الإقطاعي حول الدفاع عن امتيازاته، ومن ثم تكوّن مصالح جماعية تفقد شيئاً فشيئاً أي تحول فردي وتتمخض عن مصالح فئوية، بل وطبقية يتم تكونها إلى جانب المصالح الفردية الخاصة بكل سيد إقطاعي، وتساعد على نمو الدولة الوليدة[١٠].

وإننا نؤيد بولاني Polanyi في الحذر من الإفتراض بأنه يمكن لنظام السوق أن يتحقق تماماً وأن يمنع تكون مصالح جماعية أو مصالح طبقية،

---

(١٠) يمثل ظهور هذه المصلحة المشتركة للأرستقراطية أحد أسس علم الاجتماع التاريخي الماركسي الخاص ببناء الدولة؛ راجع: Anderson (P.), op. cit., ch. 1, et Porchnev (B.), Les Soulèvements populaires en France au XVIIe siècle, Paris, Flammarion, 1972.

غير قابلة للاختزال إلى المنطق الفردي. وسيكون من التبسيط الصبياني المقابلة بين إنجلترا الفردية وبين المجتمع الفرنسي الذي تسيطر عليه علاقات طبقية. وفي المقابل من المهم إقامة علاقة بين تكون المصالح الجماعية ونموها والوعي بها والتي لا يمكن رعايتها في سياق نظام إقطاعي مبعثر، وبين نمو إستراتيجيات الحاجة إلى الدولة. وكانت هذه الإستراتيجيات تمثل ميزة إرضاء التطلعات الفردية والجماعية في نفس الوقت. وكان قبول نمو الدولة أو تحبيذه على المستوى الجماعي يخدم عدة احتياجات معاً: إذ حين تقوم الأرستقراطية بالتخلي عن جزء من سيادتها فإنها تحمي بذلك ذاتها، خاصة في مواجهة نمو المدن وإمكانية تمكن مجموعة أخرى مزدهرة ـ البورجوازيون ـ(*) من أن تسلبها مركزها المسيطر؛ وحين تقوم البورجوازية بنفس التنازل يمكنها أن تتجنب وصاية السيد الإقطاعي السياسية بل والإقتصادية. وفي نفس الوقت ظهرت لهذا المنطق الجماعي ترجمة دقيقة على المستوى الفردي: ففي مواجهة ذبول النظام الإقطاعي، وفي مجابهة نمو مصالح جماعية غير فردية، كان بنيان الدولة يمثل في المقام الأول بالنسبة إلى كل أرستقراطي فرصة للكسب الفردي، الأمر الذي كثيراً ما تم التقليل من شأنه. في الواقع أن نمو الدولة قد ضاعف من فرص تقلد المناصب أو منح العطايا الرمزية سواء أمام المحيطين بالملك أولاً، أو بين رجال القضاء وأصحاب الوظائف الملكية المختلفة، ثم في الجيش والبلاط الملكي الأمر الذي كان يرضي كل سيد إقطاعي، ثم بمرور الزمن كل بورجوازي يرتفع بصفة فردية إلى مرتبة النبلاء(١١).

(*) من الجدير بالذكر بأن كلمة «بورجوازي» bourgeois تعني أصلاً في اللغة الفرنسية «أهل المدينة» (نسبة إلى «bourg» أي مدينة) ـ المترجم.

(١١) راجع بخاصة: Autrand (F.), Naissance d'un grand corps de l'État, Paris, Publications de la Sorbonne, 1981; Strayer (J.), Les gens de justice du Languedoc sous Philippe le Bel, Toulouse, Cahicrs de l'Association M. Bloch, 1970; Cazelles (R.), La Société politique et la VI. Paris, Argences, 1958; Autrand (F.), Pouvoir et société crise de royauté sous Philippe en France, XIV-XVe siècle, Paris, PUF, 1974. تبين المؤلفات السابقة أن الوظائف العامة كانت تعرض على النبلاء وعلى البورجوازية، ومع ذلك يلاحظ سترايز Strayer ضعف المكافآت الممنوحة في المقابل، الأمرالذي ربما أدى إلى العزوف عنها، وذلك على الأقل في بداية بناء الدولة. وحول محاولات اجتذاب البورجوازية في العصر الحديث راجع أيضاً:
Porchnev (B.), Les Soulèvements populaires en France au XVIIe siècle, op. cit., p. 392 et suiv.

وتكشف جميع هذه العناصر عن العلاقة الوثيقة التي تربط بين الإقطاع وبين بناء الدولة إن الأزمة السياسية التي أصابت الإقطاع قد أطلقت العنان لمجموعة كاملة من الإستراتيجيات التي ساعدت الدولة على النمو. ومع ذلك فإن التفسير الذي يقدمه المؤرخ البريطاني أندرسون Anderson محدود بصورة مفرطة حين يقصر بناء الدولة على تحقيق مصالح الأرستقراطية الجماعية وحدها. وكان يجب، لاكتمال هذه الفرضية، أن يبين أيضاً إدراك هذه المصالح في الواقع فردياً وارتباطها ولو جزئياً مع المزايا **الفردية** التي كان يحصل عليها السيد الإقطاعي من بناء الدولة. وعلى الأصح، فرضت الحاجة إلى الدولة والإستنجاد بها نفسها أكثر فأكثر باعتبارها الصيغة التي يمكن أن تطلق عنان الإستراتيجيات الفردية والجماعية التي كانت تسعى الإرستقراطية لتحقيقها. هذا بالإضافة إلى أن هذه الرؤية لا تلقي الضوء على نوعين آخرين من المصالح: الأول يتعلق بمصالح الأسرة الحاكمة وحاشيتها، والثاني يخص البورجوازية التي لم ينحصر دورها على دور الخاضع الذي ينسبه المؤرخ الإنجليزي لها. وأخيراً من المهم تبيان أن بناء الدولة لم يكن فقط مسأله قوة، وعنف، ومقاومة، لكنه كان متوافقاً أيضاً مع تطلعات عناصر فاعلة ومع إستراتيجياتها المتلاقية بالرغم من الصراعات القائمة بينها(١٢).

وفي المقابل يصبح الحديث عن المقاومة أمراً لازماً حين تتوقف هذه الإستراتيجيات عن التلاقي. فمن الواضح أن بناء مؤسسات الدولة قد تعزز كلما واجه المركز الحاكم صعوبات، وكلما أصيب بإحباطات. ولم يعجل تعقد الهرم الإقطاعي من مولد الدولة فحسب، وذلك بجعله الإستراتيجيات الفردية غير فعالة، وبعرقلته للإتصالات بين المدينة والريف، لكنه أثر أيضاً على الدولة الوليدة، حيث اقتضى منها بنيان جهاز متخم بصورة متزايدة، وموظفين يزداد عددهم باطراد، كما تطلب بصفة خاصة قانوناً ذا قوة قسرية متزايدة. وقد أصبحت الدولة قوية حيث كانت تواجه في أغلب الأحوال التحديات الأكثر خطورة: لم تكن أسرة پلانتاجينيت Plantagenet الحاكمة أو

---

(١٢) لقد انتقد جينيه B. Guenée بوضوح الفرضية القائلة بأن بناء الدولة كان نتيجة لتحالف الملك مع البورجوازية ضد النبلاء: وكان هذا التحالف مشاركاً بطريقة أو بأخرى في الدولة الوليدة؛ راجع:
Guené (B.), L'Occident aux XIVe et XVe siècles, Les États, Paris, PUF, 1971, p. 266 et suiv.

أسرة تيودور Tudor في حاجة لدولة قوية لتحقيق الوحدة السياسية في إنجلترا، ولكن أسرة كابيه Capet (أسرة ملوك فرنسية خلال الفترة من ٩٨٧ إلى ١٣٢٨م.) كانت تضطر إلى اللجوء إليها بطريقة متزايدة.

وإجمالاً، ومن منظور علم الإجتماع الكلي، يعود مولد الدولة إلى حد كبير إلى وجود أزمة في المجتمع المدني. وهي أزمة تكامل وانسجام مرتبطة بالفشل المشترك لتكافلات تعاقدية وتكافلات جماعية، كما ترتبط أيضاً بظهور مفاجئ لمصالح مشتركة لم يستطع المجتمع الإقطاعي تنظيمها. كما أنها أزمة سلطة بسبب تقلص أشكال السيطرة الإقطاعية، والتي أصيبت بعضها بالتقادم واستخدم الملك بعضها الآخر بعيداً عن نطاق هويتها الإقطاعية. وعلى الأرجح فإننا نعثر في هذا المزيج المعقد من الإحباطات ومن الفرص المتاحة على الهوية الإجتماعية ـ التاريخية للدولة وعلى الطابع المتفرد لظروف ابتكارها. وتعود نهاية النظام الإقطاعي إلى عدم التكيف بين العمل السياسي الفردي الذي يفرزه هذا النظام وبين عجز عدد متزايد من العناصر الفاعلة عن الخضوع له بل ورفضها له. إن تقليص سياسة البورجوازية الحضرية إلى مجرد نزعة فردية(*) يعني تجاهل ظاهرة الكميونات، التي تمثل في نفس الوقت رفض الإندماج في العلاقة الإقطاعية والرغبة في التكون في «إطار مؤسسات جامعة» universitas، وذلك للتحرر من نموذج تنظيم سياسي يتسم بالإفراط في طابعه الشخصي(١٣). هذا، وعلى نفس المنوال، تمثل الأزمة التي اتسمت بها العلاقات بدءاً من القرن الثالث عشر بين السيد الإقطاعي وبين الفلاحين التابعين له فشلاً آخر لأشكال التنظيم الفردي: إذ لم يستطع نهج العلاقات الشخصية الخاص بالنظام الإقطاعي من الحصول على مساندة أو على بديل من عودة ظهور العبودية، ولا من وضع سياسة علاقات زبونية(*) فعَّالة تستطيع الإكتفاء ذاتياً. وكانت

(*) نزعة فردية .individualism سياسة من يرى غاية المجتمع رعاية مصلحة الفرد، والسماح له بتدبير شؤونه بنفسه ـ المترجم.

(١٣) حول المدن وعلاقتها بعملية التطور السياسي، راجع: Lagarde (G. de), op. cit., p. 117 et suiv., et Petit-Dutaillis (C.), Les Communes françaises. Caractères et evolution des origins au XVIIe siècle, Paris, Albin Michel, 1947.

(*) علاقات زبونية .Clientélisme علاقات تبعية شخصية غير مرتبطة بعلاقات القرابة، وترتكز على تبادل المحاباة والحظوة بين شخصين أحدهما النصير أو الراعي le patron والآخر الموالي أو =

طبيعة المجتمع الإقطاعي ذاتها أحد أسباب ذلك، بتشجيعها على إزدهار الألفة الإجتماعية بين الفلاحين، وجماعية مصالحهم(١٤). أما الإقطاع الفرنسي الذي كان متشدداً بصورة فريدة فقد كان لطابعه أهمية كبيرة في هذا الشأن: فإنه حين ضاعف من عدد السادة الإقطاعيين، ساعد بلا جدال على تنظيمهم في مجموعات ذات مصالح مشتركة؛ كما أنه جرد العلاقة بين السيد الإقطاعي والملك الإقطاعي من قدرتها التنظيمية حين قام بتعقيد هرم السلطة إلى أقصى حد. وكان ما يصدر عن الملك كإنسان ويبدو غير شرعي، يتم تحويله تدريجياً إلى السلطة الملكية باعتبارها مؤسسة.

وعلى هذا المستوى تبرز الفروق بين أنماط التطور بصورة أكثر وضوحاً. أولاً يبرز الفارق بين فرنسا وإنجلترا: من الواضح أن تقييد النظام الإقطاعي في إنجلترا قد ساعد على تمركز السلطة منذ وقت مبكر وجعلها أكثر فاعلية وأكثر شرعية(١٥). لقد ظلت العلاقة الشخصية التي تربط الملك بالسادة الإقطاعيين هي الأسلوب الرئيسي الذي ينظم العلاقات السياسية، كما أنها امتدت إلى علاقة ذات طبيعة مماثلة تربط السيد الإقطاعي بسكان مقاطعته، وتترك للسيد جزءاً هاماً من الوظائف السياسية التي كانت مسندة إلى ممثل الملك في القارة الأوروبية. كما يفسر هذا النمط من العلاقة الفردية أيضاً عدم انتقال النزاع بين النبلاء وبين البورجوازيين إلى إنجلترا، وعدم تبلوره في صورة نزاع جماعي بين طبقات أو فئات، إذ كان صغار النبلاء الإنجليز والبورجوازية الإنجليزية يقيمون الصلات ويعقدون أواصر المصاهرة فيما بينهم، ويجلسون جنباً إلى جنب في المجلس الذي أصبح مجلس العموم فيما بعد(١٦). ولم يحدث إطلاقاً أن أصيب المركز الحاكم [الأسرة المالكة] في شرعيته، كما أنه لم يُضطر ـ كما حدث في فرنسا ـ إلى

= التابع le client اللذين يسيطران على موارد غير متساوية ـ المترجم.

(١٤) Cf. Brenner (R.), «Agrarian class structure and economic development in pre-industrial Europe», Past and present, fevrier 1976, pp. 30-75; Hechter (M.), Brustein (W.), art. Cit., pp. 1073-1074.

(١٥) Cf. Thomas (K.), «The United Kingdom», in Grew (R.), ed., Crises of Political Development in Europe and in the United States, Princeton University Press, 1978, p. 62 (حول الشرعية)؛ et surtout Petit-Dutaillis (C.), op. cit., pp. 66-67.

(١٦) Cf. Trevelyan (G.M.), Précis d'histoire d'Agleterre, Paris, Payot, 1972, pp. 143-144.

أن يقيم ذاته في حيز متمايز. وعلى الأرجح أن هذا هو سبب تلك الأزمة المتكررة والخاصة بالمشاركة وبالشرعية، والتي تحيق بالتطور السياسي الفرنسي وتمتزج بمجمل تاريخ الدولة وبعلاقاتها مع المواطنين[١٧].

ويبدو هذا الفارق بوضوح أكبر بالنسبة لمجتمعات العالم الإسلامي، بسبب عدم وجود نظام إقطاعي مسبق بالمعنى الدقيق للمصطلح[١٨]، وبسبب غياب التوتر بين الفرد والجماعة، وبفضل قوة أشكال التضامن الجماعي وعلاقات الزبونية، والتي تضع هذه المجتمعات في سياق اجتماعي ـ سياسي مختلف تماماً، وتعرقل ظهور الإستراتيجيات التي ساعدت ـ خاصة في حالة فرنسا ـ على ابتداع وبناء الدولة.

ومع ذلك فإن إبتداع الدولة لا يقتصر على تاريخ مرحلتها الأولية: إنه ظاهرة مستمرة لا يكشف أصل تكونها إلا عن جزء من هويتها. إذ تستند الدولة أيضاً، وبصفة خاصة، إلى عملية بطيئة خاصة بقيام المؤسسات وبالحصول على الإستقلالية والتي تنتهي بمنح الدولة سماتها الخاصة، وفي نفس الوقت تحديد إدماجها بالمجتمع، وتزويدها بالموارد الفعالة.

نمو الدولة

إن إستراتيجية العناصر الفاعلة السائدة في نهاية القرون الوسطى تساعد على معرفة ما يشكل أصالة طريقة الدولة في حكم المجتمعات، والتي تتوافق مع المعطيات الثقافية التي سبق لنا تبيانها: وتشتمل هذه الطريقة على إقامة مجال سياسي متبلور حول المركز، لكنه متمايز عن مجموع الهياكل الاجتماعية، ومصادرة كل شكل من أشكال الشرعية السياسية لصالح الدولة التي تمارس وظائفها بطريقة شاملة، انطلاقاً من تراكم الموارد الخاصة بها، والتي تتمخض عن تطوير متنام لعملية تكوين وتطوير المؤسسات[١٩].

---

(١٧) راجع التحليل المقارن الذي أجراه جرو (.Grew (R في مؤلفه السابق ذكره ص٣٣.

(١٨) ولهذا من الضروري بنيان مفهوم الإقطاع بدقة، بدلاً من جعله فئة شاملة وعالمية للتطوير السياسي ـ الاجتماعي؛ حول هذا الموضوع راجع:

Ganshof (F.L.), Qu'est-ce que la féodalité? Neuchâtel, La Baconnière, 1947.

(١٩) Cf. Birnbaum (P.), «La fin de l'État», Revue française de science Politique, décembre 1985, p. 981.

وليست لهذه العناصر المختلفة خاصية تصنيفية فحسب، تسمح مثلاً بالتمييز بين الدولة وبين الإمبراطورية أو بينها وبين النظم الأبوية patrimoniaux، وهي النظم التي تتسم على العكس بالتشابك بين الهياكل الاجتماعية والسياسية؛ كما أن فائدة هذه العناصر لا تقتصر فقط على تقسيم بنيان الدولة إلى مراتب للتمييز بين دولة قوية وأخرى ضعيفة، وذلك تبعاً لأهمية المقاومات التي تواجهها هذه الدولة، بل يسعى الجهد المبذول للتعريف بالدولة نحو أهداف أخرى أيضاً. فهو يُظهر، من ناحية، سبباً آخر لعدم التواصل بين نماذج التطور: إذ أنه لم يكن من الممكن على الإطلاق بنيان الدولة في الغرب لولا تعدد أنماط ظهور الحيز السياسي، والتي سنرى أنه ليس لها مثيل في العالم الإسلامي حيث تسيطر العلاقات القبلية ـ الجماعية أو الأبوية. ومن ناحية أخرى يساعد هذا المفهوم للدولة على إبراز ما يكوّن ذاتية نموها، وبذلك يكمل التعريف بها، بل ويفرّق بينها وبين صيغ التغيير الأخرى التي تحدث لدى الجماعات السياسية[٢٠].

وفي هذا المستوى على وجه التحديد، يتوافق تمايز الحيز السياسي مع عملية **تنازل طوعي عن حقوق**[*]، ولا يتم هذا التنازل لصالح إنسان بل لصالح مؤسسة لم تعد تنبثق عن حق أو مِلكية مُسْبَقة للحاكم. لقد سعت الفلسفة السياسية التعاقدية في مجملها نحو إثبات ذلك بإصرار شديد، وقد قادت بطريقة مبدعة نحو الفرضية القائلة بأن هذا التنازل الطوعي عن الحقوق لم يتم ولم يصبح شرعياً إلا بالحصول على الأمن الذي منح كمقابل له. إن هذه الفكرة مترسخة للغاية لدرجة أننا نجدها لدى المؤلفين الكلاسيكيين ـ منذ هوبز Hobbes ـ ولدى المحدثين مثل نوزية NoziC، كما نجد الليبراليين من أمثال آدم سميث Adam Smith أو بنتهام Bentham يتذرعون بها، مثلهم مثل

(٢٠) حول مجهودات التصنيف، راجع: Eisenstadt (S.), «Analyse comparative de l'État dans divers contexts historiques», in Kazancigil (A.), ed., op. cit., pp. 39-64, et Eisenstadt (S.), Rokkan (S.), Building States and nations. Beverley Hills, Sage Publications, 1973. والذي يؤسس هذا النمط من المحاولات.

(*) تنازل عن حقوق aliénation. يعني وفقاً لنظرية العقد السياسي: تنازل الفرد عن حقوقه الطبيعية في مقابل الاعتراف بالحقوق المدنية من جانب المجتمع الذي يتكون نتيجة لهذا التنازل ـ المترجم.

أنصار تدخل الدولة الأكثر حماساً والذين يرون في «**دولة الرفاهة**»(*) امتداداً طبيعياً لنهج الدولة اللاحق للعصور الوسطى[21]. ولا جدال في أن الدولة قد عثرت منذ وقت مبكر في فكرة **الأمن** لا على طابعها المميز فحسب، بل وعلى منبع هائل لقبول عملها والموافقة عليه. وقد حصلت على القبول استدلالياً إذ أن أساس الالتزام السياسي لم يعد مرتبطاً مسبقاً بعقيدة دينية، ولا حتى مرتبطاً بولاء كما في المجتمع الإقطاعي، ولكنه أصبح مشتقاً من التحقق العقلاني بمنفعته. ويمثل هذا الأمر تصدعاً عميقاً للغاية حيث أنه تمخض عن صيغة لعلاقة سياسية زادت من أهمية الالتزام، كما أنها أنقصت الشرعية في نفس الوقت. ويرتبط ازدياد الالتزام بالحق الذي تطالب به الدولة بقيامها بإلزام كل فرد وذلك باسم الأمن، وهو مطلب سنرى أن صيغته هذه مرفوضة في العالم الإسلامي. أما بالنسبة لفقدان الشرعية فإنه يعود إلى إحلال شرعية مكتسبة ذات طبيعة «عقلانية ـ قانونية» بدلاً من شرعية فطرية. وهكذا نجد مرة أخرى تأكيداً للفرضية القائلة بأن ازدهار الدولة يؤدي إلى حدوث أزمة شرعية: ومن الواضح أن الشرعية التقليدية في إنجلترا والتي يحظى بها التاج البريطاني، تتلائم مع صيغ الإلتزام السياسي إلى حد يجعل الدولة الفرنسية تحسدها عليه. وعلى أية حال فإن ملوك النظام القديم كانوا على دراية بهذا الأمر إذ أنهم بذلو الجهد لاقتران منطق الدولة بالحجة الإقطاعية الخاصة بولاء الرعايا للملك، والتي أوضح رولان مونييه Roland Mousnier استمرارها والتي مع ذلك يمكن ملاحظة فقدانها لفاعليتها تدريجياً[22].

(*) دولة الرفاهة. État-providence (Welfare State). بدأ استخدام هذا المصطلح خلال الحرب العالمية الثانية في ظل الحكومة الائتلافية البريطانية نتيجة لتقرير بيفريدج الشهير لتطوير الخدمات الاجتماعية. ويستخدم اليوم لوصف الدولة التي تقدم مجموعة من الخدمات الاجتماعية الشاملة لا تتضمن حق المسنين المكتسب في المعاشات فحسب، بل وتقديم إعانات في حالات البطالة والمرض وللإصابة، ومجموعة أخرى من الإعانات المالية لمواجهة حالات الشدة. ـ المترجم.

(21) Cf. Rosanvallon (P.), La Crise de l'État-providence, Paris, Seuil, 1981, passim: Nozik (R.), Anarchy, State and Utopia, Oxford, Blackwell 1974.

(22) Cf. notamment Mousnier (R.), LaPlume, la faucille et le marteau, Paris, PUF, 1970, p. 226 et suiv.; Mandrou (R.), La France aux XVIIe et XVIIIe siécles, Paris, PUF, 1974, p. 212 et suiv.; Goubert (P.), L'Ancien Régime: les pouvoirs, Paris, A. Colin, 1973, p. 22 et suiv.; cf. aussi note 2 (suprà.

ومنذ انتهاء العصور الوسطى برز لجوء الدولة إلى فكرة الأمن بصفتها علامة مميزة على هويتها الخاصة. وهي فكرة تتلاءم مع مطلب واقعي وتساعد على زيادة فهم كيف أمكن قبول الأفراد بالتنازل عن السيادة. كان القضاة bailliS ووكلاء الأمراء الإقطاعيين sénÙéchaux يحرصون على احتواء الهجرة الريفية، وكذلك على تفادي مخاطر حدوث تمرد من جانب الفلاحين[٢٣]. وكان الملك من خلال الامتيازات ومواثيقه يقوم بحماية البورجوازيين في المدن، خاصة تجاه آثار النظام الإقطاعي والتي يمكنها إيذاء استقلاليتهم. وتم ذلك عن طريق نزع سلاح السادة الإقطاعيين سواء في إنجلترا حيث لم تتردد أسرة تيودور المالكة في دك العديد من الحصون، أو في فرنسا حيث ذهب الملك إلى حد تحريم المبارزات؛ وبذلك ساهمت الدولة في تقليص حقيقي للتقلبات التي تهدد الجزء الأقوى من النبلاء. ويلزم التسليم بأنه بالنسبة للعناصر الفاعلة الأخرى كانت تكلفة هذه الحماية الجديدة المتمثلة في التنازل عن السيادة وفي الاستقطاعات الضريبية، تبدو بحق أقل من المزايا التي كانوا يحصلون عليها[٢٤].

ومع ذلك فقد أفادت الدولة نفسها كثيراً[٢٥]. استفادت أولاً بتوسيع نطاق الشرعية التي حصلت عليها إلى أقصى حد ممكن: لم تكن حماية الأمن، والتقليل من المخاطر، تعني تراجع العنف بقدر ما تعني مصادرة العنف لصالح الدولة ـ وفقاً لعبارة ماكس ڤيبر الشهيرة. ولم يكن تقليص المخاطر يعني تحريم العنف، ولكن منحة إطاراً شرعياً يمكن التنبؤ بحدوثه؛ وكان تحقيق أمن المواطن يعني التعهد له بعدم تعرضه للعنف من جانب أية قوة طالما أنها لا تعمل باسم الدولة. ويذكر تيللي Tilly أن تكلفة الأمن كانت محتملة حتى بهذا الثمن وتتناسب مع التطلعات أو الإستراتيجيات الفردية، وقد تمكن الملك الفرنسي فرانسوا الأول مثلاً من الحصول على

---

(٢٣) Cf. North (D.), Thomas (R.), The Rise of Western Worlld, Combridge, Combridge University Press, 1973, p. 125 et suiv. (L'Essor du monde occidental, Paris, Flammarion, 1980); Anderson (P.), op. cit.

(٢٤) Cf. Tilly (C.), «War-making and state-making as organized crime», rapp. multig., 1982 (Univ. of Michigan), Journal of Economic History, 18, 1958, p. 401 et suiv.

(٢٥) Cf. Finer (S.), «State and nation-building in Europe: the role of the military», in Tilly (C.), The Formation of National States in Western Europe, Princeton, Princeton University Press, 1975, pp. 162-163.

قرض بمبلغ مائتي ألف فرنك من التجار ليستطيع شن الحرب ضد الإمبراطور الجرماني شارل الخامس الذي كان يعرقل مطامحهم التجارية(٢٦).

ولا جدال بأن حجة احتكار الأمن تمثل وسيلة حاسمة بالنسبة للدولة. ولا تتضح أهميتها على المستوى الرمزي فحسب، بل وعلى المستوى المادي أيضاً، حيث أنها كانت مصدراً للدخل، وفي نفس الوقت عاملاً مساعداً لتطوير وتدعيم المؤسسات. ويبين ذلك نمو الشرطة وجيش الدولة، الذي كان نمواً عظيماً في التاريخ الفرنسي، ولكنه ظل أقل بكثير في مقاطعات انجلترا حيث استمرت المليشيات التي يمولها النبلاء لأمد طويل(٢٧). ولا شك بأن هذا الانتقال من فكرة الاحتكار إلى فكرة المشروع العسكري قد ساعد الدولة من جديد. إذ حقق إزدهار الوظائف الدبلوماسية والعسكرية مستوى جديداً في بناء المؤسسات الإدارية وفي تعيين موظفين خاضعين لأوامر الدولة. ويمكننا الافتراض بأنه كان من المحتمل ألا يستقبل النبلاء عملية الاحتكار الباهظة التكاليف بالنسبة لهم، بطيب خاطر كهذا لولا أنها فتحت لدى كل فرد منهم أبواب الأمل في الكسب والترقي داخل جيش الملك، الأمر الذي دفعهم فيما بعد إلى المطالبة بزيادة مخصصات الجيش.

ويظل استنتاج تشارلز تيللي داعياً إلى التأمل حين يشبّه مصادرة الأمن هذه بعملية «ابتزاز» للأموال: إذ يقول المؤرخ الأمريكي أن الدولة تبيع حمايتها ضد مخاطر تترتب جزئياً على نتائج أنشطتها الذاتية، وخاصة تلك التي تمارسها على المستوى الدولي(٢٨). إنه اتهام لا يخلو من الإغراء حتى وإن كان يُحرِّف التاريخ قليلاً حين يصور أفعالاً تقليدية منحرفة بأنها إستراتيجية واعية. يضاف إلى ذلك أنه من الصحيح أن الدولة قد استفادت من كل حرب لكي تزداد قوة، ولتدعيم بنيانها الذاتي، ولكي تكسب عملاء جدداً وموارد جديدة. ومع ذلك فإنه ما كانت المنازعات الدولية فرصاً ثمينة للدولة للقيام بالابتزاز مقابل الأمن، وبالتالي تقوية مؤسساتها، فإنها كانت أيضاً فترات باهظة التكاليف بالنسبة لها، إذ كانت تزداد مطالبة الدولة بحماية

(٢٦) Tilly (C.), art. Cit., pp. 13-14.

(٢٧) Finer (C.), art. Cit., p. 119 et suiv.

(٢٨) Tilly (C.), art. Cit., p. 1.

الأفراد وبتوسيع نطاق هذه الحماية لكي تشمل حتى ضمان رفاهيتهم[٢٩].

وفي الواقع أن حجة الأمن لا تتجزأ. فإنه حين تطالب الدولة مواطنيها بالطاعة، فهي تعرض نفسها لالتزام باهظ التكاليف ليس فقط بتدبير الأمن المادي ـ الذي تمكنت من الاستفادة منه ـ بل وبأن تقوم أيضاً بدور دولة الرفاهة الأمر الذي جعل مهمتها أكثر تعقيداً وغير مأمونة النتائج. ويشير پيير روزانفالونPierre Rosanvallon بحق إلى الاستمرارية التامة بين هذه الرؤية الجديدة للدولة والرؤية السابقة لها، وهو بذلك يستأنف دعاوى كارل پولاني Karl Polanyi ودعاوى يورجين هابرماس Jürgen Habermas اللذين بينا الاستحالة المنطقية لمفهوم الدولة الليبرالية، وعدم واقعية فرضية التعايش بين دولة تحتكر القهر السياسي وبين السوق التنافسي[٣٠]. إنها رؤية يوطوبية حيث سبق أن رفضها بنتهام Bentham حين لاحظ أنه يمكن للدولة تحديد أنشطة بضعة أفراد حتى يمكن تشجيع أنشطة الغالبية. وهكذا نرى الأمن وإعادة التوزيع يوجدان على نفس الخط ويكون كل منهما نفس «المنهج الخاص بالدولة» ففي عام ١٩٤٢، وفي خضم مجهودات الدولة البريطانية من أجل التعبئة للمحافظة على الأمن الجماعي، تم وضع تقرير بفريدج Beveridge الذي كان إيذاناً بمولد سياسة حماية قصوى للأمن الاجتماعي الإنجليزي[٣١]؛ وفي عهد بسمارك بألمانيا، تلازم أيضاً إقامة أقوى بنيان للدولة مع تبني ما اعتبر في ذلك الحين إحدى السياسات الاجتماعية الأكثر تقدماً.

يضاف إلى ذلك أن نمو الدولة يتم عبر مصادرة العملية التشريعية لصالحها. ويعتبر هذا النوع من الاحتكار بداءة داخل نطاق منهج هويتها: إذا كان الحيز السياسي أصبح يتمايز عن النظام الاجتماعي، وإذا كان يطالب باحتكار القسر الشرعي، وإذا كان ينتسب إلى المبدأ الكلي، فإنه لا يمكنه التخلي عن وظيفة وضع القواعد القسرية والعامة واللاشخصية.

---

(٢٩) وعن المشاركة السياسية، راجع: Therborn (G.), «The rule of capital and the rise of democracy», New Left Review, 103, mai-juin 1977, p. 11 et suive.

(٣٠) Rosanvallon (P.), op. cit.., p. 21 et suiv.; Polanyi (K.), op. cit..; Habermas (J.), L'Espace public, Paris, Payot, 1978.

(٣١) Ibid., p. 33 et suiv., 69 et suiv.

وكان الابتكار حقيقياً للنظام السياسي في العصور الوسطى: كان القانون في مجتمع العصور الوسطى يستند أساساً إلى العرف، مؤكداً بذلك عدم تمايز الحيز السياسي. وإذا كان لمفهوم المشرع معنى في ذلك الوقت فهو يتعلق بالمجتمع بأكمله الذي يعبر عن ذاته عبر الهرم التمثيلي المميز للنظام الاقطاعي[٣٢]. وتتمثل إستراتيجية الدولة ـ خاصة إستراتيجية رجال قانونها المعتبرين موظفيها الأول ـ في قلب هذه المعطيات إلى العكس. لقد ارتبطت هذه الإستراتيجية في الوقت المناسب بالقانون الروماني، فطالبت بإسناد الوظيفة التشريعية للملك، الذي يعمل باسم الجماعة؛ ثم استلهمت التوماسية الجديدة، واستندت في نفس الوقت على إزالة صفة القداسة عن القانون، وعلى تكوينه باعتباره عملاً عقلياً، بل عملاً وضعياً، وذلك بالنظر إلى المجال التشريعي على أنه نظام إنساني، وبالتالي قابل للتطويع من جانب الدولة ذاتها ومن جانب الملك عند الاقتضاء. وهكذا أصبح القانون ظاهرة جديدة، وخاصية للدولة بل ومن نتاجها، وبالتالي ضامناً لسيادتها، ولقدرتها على الفعل والتأثير في المجتمع المدني[٣٣].

وإننا نعرف بفضل ألبير ريجوديير Albert Rigaudière أن ازدهار العمل التشريعي، والذي تألق منذ منتصف القرن الثالث عشر خاصة خلال عهد الملك الفرنسي القديس لويس [لويس التاسع] لا يحقق انشقاقاً كاملاً، لكنه ينطوي أساساً على تأكيد الأعراف الحسنة، وعلى تصويب أو إلغاء الأعراف السيئة[٣٤]. وعلى ما يبدو في الظاهر، فالملك لا ينشيء القانون، والرعايا يحسون باستمرارية الأعراف والعادات حتى وإن كان يتم أحياناً إلغاء بعضها وفقاً للتقاليد الإقطاعية، وإذا ما كانت لا تتفق مع قواعد العدالة. ومع ذلك فإن عملية تأكيد الأعراف هذه تشير إلى ابتكار وظيفة الدولة التشريعية، إذ أصبح العرف شيئاً فشيئاً لا يكتسب قوة إلزامية إلا إذا حصل على تصديق الملك، واتخذ بذلك صفة قانون أصدرته الدولة. بالإضافة أيضاً إلى أنه هكذا يعبر المركز عن أسبقيته على النظام القانوني، ويقوم تدريجياً بتفريغ

---

(٣٢) Carlyle (R.W.), Carlyle (A.J.), Political Theory from..., op. cit., p. 505 et suiv.

(٣٣) Post (G.), op. cit., p. 535 et suiv.; Favier (J.), «Les légistes et le government de Philippe le Bel», Journal des savants, 1969, pp. 107-108.

(٣٤) Rigaudière (A.), «Loi et État dans la France du bas Moyen Age» rapport pour le colloque du CNRS Genèse de l'État modern, op. cit., pp. 5-6.

العرف من قوامه لكي يمهد لتعميمه التشريعي، ولربط التشريع بنظام القسر الشرعي، وخاصة لتنسيق وتوحيد التشريع على مجمل أراضي المملكة.

وعلى هذا نرى حدوث انقلاب تدريجي لمجمل الثقافة القانونية، دون أن تشعر العناصر الفاعلة في ذلك العصر بمدى آثاره. وقد ساعدت هذه الممارسة الدولة على تثبيت شرعيتها الجديدة تدريجياً، وسمحت لها بالتدخل المباشر أكثر فأكثر. وتلاشى اللجوء إلى العرف تدريجياً أثناء تنظيم المجالات التي تؤسس الحيز القانوني مثل القضاء، والإدارة الحكومية، والنظم الضرائبية. وقامت الدولة أيضاً بإتاحة الفرصة أمام القانون لتقوية قوامها، وذلك بمنحه الأجهزة المناسبة والتي تتمايز شيئاً فشيئاً في مؤسساتها، وعن طريق تزويدها بعدد ملائم من العاملين المتكفلين بدوام القانون، بدءاً من أعضاء برلمانيين إلى وكلاء الملك البرلمانيين، مع الأخذ في الحسبان جميع أولئك، الذين مثل رجال القانون الأوائل، يتخذون من إعداد القانون علامة على إنفصالهم عن مجموع المحيط الاجتماعي الطرفي[٣٥].

وفيما هو أبعد من ذلك توجد مفارقة غريبة، مرتبطة في الواقع بالتراث الإقطاعي، وهي أن القانون قد ساعد على بناء الدولة، إن لم يكن ضد الملك، فعلى الأقل بعيداً عن شخصه، وبذلك أمكن تحييد حدوث انزلاقات نحو النماذج الأبوية. ومن هذه الناحية تشير المجادلات إلى ازدهار الوظيفة التشريعية: هل يعتبر القانون تعبيراً عن سيادة الملك، كما كان الأمر فيما مضى حين كان القانون يدل على سيادة الإمبراطور الروماني؟ وهل يخلق القانون صدوره التزامات بالنسبة لأولئك الذين قاموا بإصداره؟ إن الشارحين القانونيين الأكثر تصلباً قاموا بتطوير الفرضية الأكثر تطرفاً، لأنهم على الأرجح كانوا يعتقدون بأنها الوسيلة المباشرة لضمان بناء مركز سياسي: إذ يرى اكورس[*] في الإمبراطور «مؤسس القانون الوحيد» Solus conditor legis[٣٦]، بينما يعتبر إرنريوس Irnerius أنه حدث «تخلي» عن السلطة

(٣٥) Ibid., p. 15 et suiv.

(*) أكورس .Accurse فرانسكو أكورزيو مُشرِّع إيطالي (١١٨٥ ـ ١٢٦٣) ـ المترجم.

(٣٦) Lagarde (G. de), op. cit., p. 144.

التشريعية لصالح الملك[٣٧]، كما أن المحيطين بالملوك كانوا يتبنون مبدأ أوليپان[*] الذي يصف الملوك بأنهم المشرعين الأساسيين «Princeps legibus solutes est».

مع ذلك فإن الفرضية التي سادت تدريجياً كانت أكثر دقة بكثير. لم تكن الفكرة الإقطاعية بشأن الجماعة ـ التي أعقبها مفهوم العرف ـ قد اختفت. وقد أكد براكتون Bracton في مؤلفه De Legibus أن سلطة الشعب التشريعية تكمن وراء القانون، فإن المعيار القانوني لا يصبح شرعياً إلا بمشاركة ثلاثية من جانب سلطة الملك، ومجلس كبار النبلاء، ثم قبول الجماعة له[٣٨]. ونجد نفس الفرضية لدى نيقولا دي كوس Nicolas de Cues ولدى جيرسون Gerson[٣٩]. وقام بودان Bodin ذاته فيما بعد بإظهار الفروق الدقيقة في فرضية الملك المشرع وذلك بالإشارة إلى احترام الملك للقانون الإلهي، وللقانون الطبيعي وللقانون الدولي العام، وبإقرار فكرة أن البرلمان يحمي القانون الخاص الذي يعترف بوظيفته التمثيلية في مواجهة الملك[٤٠]. وبصفة عامة يتفق رجال القانون على مراعاة أن مبدأ الشرعية يسمو فوق مؤسسة الملك وعلى أن المبدأ القائل بأن «الملوك هم السلطة التشريعية الأساسية» يُستخدم لتوضيح وظيفة الملك التشريعية أكثر مما أنه يعترف للملك بسلطة تجاهل حكم القانون[٤١]. وهكذا احتفظت الدولة أثناء تكونها بطابع ماضيها الإقطاعي وحافظت في نفس الوقت على ثقافة أسبقية القانون وأسبقية حق رقابة الجماعة وممثليها على سن القانون. وعلى هذا كانت الدولة الغربية، منذ مولدها، تحمل بذرة طبيعة ثنائية كدولة قانون وكدولة تمثيلية، الأمر الذي كان يطالب به النبلاء في مواجهة استبدادية الحكم المطلق وذلك قبل ثوار عام ١٧٨٩ بزمن طويل.

وكانت عملية بناء الدولة هذه بواسطة القانون أمراً حقيقياً لا سيما وأن

---

(٣٧) Carlyle (R.W.), Carlyle (A.J.), op. cit., p. 462.

(*) أوليپان .Ulpien رجل قانون روماني (ولد عام ٢٢٨) وكان رأيه يصبح قانوناً لدى الرومان ـ المترجم.

(٣٨) Ibid., p. 642.

(٣٩) Ibid., pp. 135-141; Forest (A.), et al., op. cit., p. 506 et suiv.

(٤٠) Carlyle (R.W.), Carlyle (A.J.), op. cit., p. 485 et suiv., 483 et suiv.

(٤١) Barret-Kriegel (B.), les chemin de l'État, Paris, Clamann-Levy, 1986, p. 85 et suiv.

شارحي القانون قد أقروا للحكام بحق ممارسة العمل التشريعي، على اعتبار أنه وظيفة القانون العام وليس القانون الخاص: كانت السيادة موضوعية غير شخصية، وأصبحت تدريجياً لا يجوز التنازل للغير عنها كما يتضح ذلك من المنازعة الشهيرة حول صك الهبة الممنوح من قنسطنطين في القرن الثاني عشر(٤٢). على أن الممارسة الأبوية قد فشلت على جميع المستويات من خلال نمو القانون الطبيعي وتكون الحيز الدنيوي كحيز عام؛ وعن طريق تضافر جهود رجال القانون والنبلاء الذين كانوا يرون في القانون دليلاً لهويتهم أو حماية لاستقلالهم؛ وكذلك عبر سن مجموعة قوانين وإن كان الملك قد «صنعها» إلا أنها قد صنعت الملك أيضاً وفقاً لعبارة براكتون الشهيرة(٤٣). وقد بينت بلاندين باريه ـ كريجل Blandine Barret_Kriegel أنه تم استكمال بناء هذه النظم القانونية تدريجياً من خلال الجهود التي بذلتها الملكية لتتزود بالسجلات ولإحاطة نفسها بالمؤرخين الرسميين، وذلك لتسجيل إعادة تصديق الحيز العام على الوظيفة التشريعية(٤٤).

وهكذا نجد أن خاصية القانون كأداة لسلطة الدولة في مواجهة المجتمع المدني، وإلى حد كبير في مواجهة الملك، استمدها من السمات الخاصة بالتاريخ الغربي وبالثقافة الغربية: هذا القانون الذي احتل مركزاً وسطاً بين مفهوم مقدس يجعله خارج متناول الدولة، وبين نظام وضعي خالص يجعله مجرد أداة في يد الملك، قد استمد منبته من العرف، ثم تجدد تاريخياً بمبادأة من الملك ومن الرعايا معاً. وقد ساعد بذلك القانون على توحيد الدولة إقليمياً ليس على الأساس الواهي بأنه منحة من نخبة سياسية صغيرة، بل على أساس التكامل الذي لقي ترحيباً على الأقل جزئياً. وفي هذا المجال أيضاً ولدت الدولة بفضل الرعاية الواعية من جانب عدد كبير من العناصر الفاعلة، إن لم يكن استجابة لمطالب أو تطلعات. . .

وتمثل الضرائب منبعاً آخر استفادت منه الدولة لتعضد من نموها، وللمعاونة في تكوين وتدعيم مؤسساتها(٤٥). وكان يتم في أغلب الأحيان

---

(٤٢) Lagarde (G. de), op. cit., p. 147, note 25.

(٤٣) من أجل تقييم ملائمة وصواب هذه العبارة، راجع: Rigaudière (A.), art. cit., p. 16.

(٤٤) Barret-Kriegel (B.), op. cit., p. 193.

(٤٥) Ardant (G.), «Financial policy and economic infrastructure of modern states and nations» in Tilly (C.), ed., op. cit., p. 164 et suiv.

تصوير العامل الضريبي بطريقة مبالغ فيها على أنه العامل الأول في بناء الدولة، في حين أنه يلزم وضعه من بين العوامل الأخرى وتبيان أن هذا «التطور الضريبي» لم يكن ممكناً إطلاقاً ما لم يحصل الملك مسبقاً على الوسيلة الشرعية لفرض الضرائب، وبالتالي ما لم يستفد من هذه الإعادة لتقييم مفهوم القانون. ومن جديد نرى عوامل الإنشقاق والاستمرارية تتساوى في الفعل. كان الحكام الإقطاعيون يستطيعون طلب المساعدة المالية من تابعيهم و«الاستقطاع من رعاياهم[٤٦]»، ولكن بطريقة عرفية فقط إن لم يكن بمجرد أسلوب «الهِبَة[٤٧]». وفي الواقع أن نمو الدولة استلزم تجديداً فعالاً: لقد أصبحت الضريبة التزاماً قانونياً - ولم تعد مظهراً لعلاقات متبادلة بين أفراد - يحصل على شرعيته من مقابل يتمثل في إلزام الدولة بتوفير الأمن لرعاياها؛ بالإضافة إلى أنه يتم إصداره على أساس القبول الاختياري، وعلى هذا يعزز العلاقة بين مفهوم الدولة ومفهوم التمثيل[٤٨].

ولا يمكن فصل هذه العناصر الثلاثة عن بعضها: لقد اعتبرت وظيفة اقتطاع الضرائب التي تباشرها الدولة بأنها شرعية ومقبولة لأنها كانت مرتبطة بالموافقة، ولكن بصفة خاصة لأنها التصقت بعملية إعادة توزيع، وتخفيف للضرائب، بل وتهريب ضريبي، ينتفع منه جزء هام من النُخبة. كانت الضرائب مقبولة لدى الأرستوقراطية لأنها كانت المستفيد الكبير وخاصة النبلاء العسكريين الذين كانوا يحصلون على مزايا فردية لا بأس بها؛ وكانت النُخبة التي تسكن المدن تتقبلها بفضل سلسلة من الإجراءات - المضادة أو من الممارسات التي يمكن أن تعطي الأمل على الأقل في الحصول على إعفاءات [من خلال الصعود إلى مرتبة النبالة، أو إعفاء خاص بالمدينة، أو امتياز متعلق بمنصب ما أو مجرد التصرف الماهر[٤٩]]؛ وفي بعض الأحيان كان يتم الترحيب بالضريبة من جانب البورجوازيين التجار الذين يفضلون

(٤٦) Strayer (J.), Les Origines..., op. cit., p.67.

(٤٧) Genet (J.-P.), «Prélèvement et redistribution», rapport colloque du CNRS Genèse de l'État moderne, op. cit., p. 2.

(٤٨) Genet (J.-P.), ibid; Dumont (F.), «Les États français et les impôts», in Études sur l'histoire des assemblées d'État, Paris, PUF, 1966.

(٤٩) Cf. Lewis (P.), Later Medieval France, Londres, Macmillan, 1968, p. 249.

الضرائب على رسوم التحويلات النقدية أو على مخاطر الطرق(٥٠).

وبطبيعة الحال فإن كل ذلك لا ينسينا الفتن الضرائبية العديدة، والرفض المتكرر من جانب العديد من القرى بدفع الضريبة؛ ويبقى أنه باستثناء الثورات الحضرية التي برزت بدءاً من عام ١٣٥٠ فقد كانت الاحتجاجات تخرج من الشعب المتواضع أكثر من البورجوازية، حيث كان يستنكر التهرب الضريبي أكثر من الابتزاز الضريبي(٥١): ومن ثم لم يحدث إطلاقاً أن انعزلت الدولة في جهودها من أجل تحصيل الضرائب بل إنها عرفت كيف تفريق بين خصومها، وتكافيء المخلصين لها وتمنح إعفاءات أو تخلق مصالح داخل النخب المتنوعة لترابطها بدوام الوضع القائم وذلك عن طريق إصدار القرارات وبالممارسة. لم يكن بناء الدولة هو بناء نظام ضريبي فحسب، ولكن أيضاً بناء نظام فعال بدرجة كافية للإعفاء وللتحايل وذلك لإقناع كل فرد على حدة بأن لديه فرصة أفضل من غيره للنجاة، بالإضافة إلى أن هذا النظام المعقد كان يزداد تعقيداً كلما تضخم عدد الموظفين الحكوميين أو في البلاط الملكي، بل وأيضاً كلما أحاطت الدولة نفسها بالممولين وبالدائنين، وكلما وسعت نطاق جهودها من أجل إعادة التوزيع وللتدخل في الحياة الاقتصادية. ونصل هنا إلى أحد المظاهر المألوفة للغاية والمرتبطة بنمو الدولة وبتفاقم أزمتها الضريبية: لكي تتمكن الدولة من المحافظة على شرعيتها، يجب عليها أن تُحسِّن بلا توقف من جهدها من أجل إعادة التوزيع ومنح الإعفاءات، الأمر الذي يتطلب بدوره ازدياد ابتزازها الضريبي؛ وليس للمباديء التي تحكم هذه الدائرة المفرغة أية علاقة بالظروف الاقتصادية وقد أسهمت في تدعيم منهج أصبح الآن مألوفاً في الغرب(٥٢).

وليست المساهمة التي تقدمها الضرائب للدولة مادية فحسب: فهي تقوم أيضاً بدور رمزي يحرصون على الحفاظ عليه. حيث أن الضرائب ترتبط بالتمثيل، فإنها تقوم بإدماجه مع الدولة، كما يدل على ذلك قبول الملوك طوعاً أو كرهاً للمجالس العمومية Ïtats Généraux، وقيامهم باستخدامها في

(٥٠) Bois (G.), Crise du féodalisme, Paris, PFNSP, 1981, pp. 256-257;Genet (J.-P.), art. cit., p. 8.

(٥١) Lewis (P.), op. cit., pp. 249, 264 et suiv., 273.

(٥٢) O'Connor (G.), The Fiscal Crisis of the State, New York, St. Martin's Press, 1973.

جهود التعبئة في فترات مختلفة من تاريخ فرنسا(٥٣). زد على ذلك بصفة خاصة أن مفهوم الضرائب الحديث ربط دور دافع الضرائب بدور الرعية وليس الرجل الحر، الأمر الذي منح الدولة الوسيلة التي تستطيع بها رسم حيزها الخاص بطريقة أفضل وتعميمه تدريجياً: ولكي يتمكن الملك الفرنسي فيليب لوبل من أن تعترف الكنيسة بصفته «إمبراطوراً في مملكته» لم يتردد في فرد فرض الضريبة على رجال الدين(٥٤). وقد سمح ذلك للدولة بتحقيق طموحها الشمولي تدريجياً وبالتالي تحقيق استقلالها الأمر الذي لم يستتب تماماً إلى في القرن السابع عشر حين أقيمت ضريبة الأفراد الجبرية [ضريبة الرؤوس] والتي خضع لها جميع الأفراد(٥٥).

ومع ذلك فإنه من الخطأ البالغ تصوير بناء الدولة بأنه ظاهرة نبتت على أساس القبول والرضا. ومع ذلك فهذا الرأي المخطيء يتجلى بوضوح في العديد من المؤلفات السوسيولوجية التي ترى أن ظهور الدولة في نهاية العصور الوسطى كان بالضرورة تلبية «لحاجة» لدى البنيان الاجتماعي أو الاقتصادي في ذلك الأوان. وإذا كان يمكننا الإقتناع بالبرهان على أن الدولة قد تكونت بفضل تلاقي إستراتيجيات فردية خاصة بالملك، وبالمحيطين به بل وفي أغلب الأحيان خاصة بالنبلاء وبالبورجوازية التجارية، إلا أننا لا نستطيع إثبات ذلك دون تحريف التحليلات بصورة خطيرة ومن غير تهميش ظواهر المقاومة.

إن أسباب ذلك أولاً، وبغض النظر عن فعل المركز الملكي، هي أن إستراتيجيات المناداة بإقامة الدولة ظلت مجزأة ومتناثرة. كان النبلاء الإقطاعيون يقدرون هذه الزيادة في الأمن التي تحققها الدولة لهم في مواجهة فلاحيهم، كما أنهم استطاعوا الاستفادة من المهن العسكرية أو المدنية التي أتيحت لهم بفضل نمو الدولة؛ ولكن تقديرهم قلّ كثيراً حين فقدوا امتيازاتهم السياسية، وحين وجدوا الإدارة الجديدة تنافسهم - بل وتتجاوزهم - في تحصيل الدخول العقارية أو جبي الضرائب من الأفراد التابعين لهم. وكانت

---

(٥٣) Guenée (B.), op. cit., p. 253 et suiv.

(٥٤) Cf. Rivière (J.), Le Problème de l'Église et de l'État au temps de Phililippe le Bel, Paris, E. Champion, 1926; Lagarde (G. de), op. cit., p. 204 et suiv.

(٥٥) Ardant (G.) art. cit., p. 185.

طبقة أشراف المدن تطلب الأمن، لكنها تخشى التلاعب المالي والزيادة في الضرائب[٥٦] وكانت هذه المخاوف، بطبيعة الحال أشد بكثير عند سكان المدن الأكثر تواضعاً أو عند الفلاحين[٥٧] وعند طرف القمة الآخر المتمثل في كرادلة وأثاقفة الكنيسة، وخاصة كبار النبلاء الذين كانت خسائرهم مضاعفة بسبب مصادرة امتيازاتهم السياسية وتمركز شؤون الأمن، الأمر الذي حطم أهم منابع سلطتهم.

وفي نهاية الأمر من المرجح أن ورقة الدولة الرابحة وسر نموها يكمنان في هذه النقطة. لم تتوان الدولة من أن تتغذى من إستراتيجيات شركائها المتلاقية، كما من مقاومتهم المستمرة لها. وكانت تستفيد دائماً سواء بالنسبة لوظائفها الأمنية أو الضريبية أو العسكرية أو التشريعية، من معاونة العناصر الاجتماعية من خارجها، والذين بسبب إلتقاء المصالح وجدوا أنفسهم فيما بعد يرتبطون بها تدريجياً. وتعود صعوبة هذه اللعبة إلى حقيقة أن هذه العناصر كانت تتغير في غالبية الأحوال وتبعاً للمهام، باستثناء أولئك الذين كانت تخصصهم لوظائفها. وفي الواقع أن الدولة قد أوجدت منذ وقت مبكر لدى العناصر الاجتماعية الفاعلة سلوكاً يتسم بخليط من التطلعات ومن المقاومات عرفت كيف تستثمره منذ نشأتها.

بالإضافة إلى أن الدولة عرفت كيف تستغل المنازعات بين هؤلاء الفاعلين لكي تقيم إحتكارها شيئاً فشيئاً. فعرفت كيف تتدخل في النزاعات التي تقع بين السيد الإقطاعي وإحدى الأبرشيات أو إحدى الجماعات القروية، أو بين ذلك البرلمان الإقليمي وتلك الجماعة الحضرية. وعلى الأرجح أن ما هو أكثر مهارة كان تدخلها في الخصومات بين الرعايا وأصحاب المناصب الذين صنعتهم، والذين كانوا يتأهبون لجعل أنفسهم إقطاعيين صغاراً، فأعادتهم بدورهم إلى صوابهم عن طريق مندوبيها الخصوصيين، وكان منهج الدولة في كل حالة من هذه الحالات لا يتغير وهو: تواجه الدولة المنازعات عن طريق فرض سلطتها القضائية الذاتية،

---

(٥٦) يبين ج. بوا .Bois (G.) في مرجعه السابق ذكره ص. ٢٥٥، بأن موافقة البورجوازية على فرض الضرائب لم تمنع تكرار حدوث أعمال تمرد حضرية ضد الضرائب.

(٥٧) Ibid., p. 272 et suiv.; pour la période moderne, cf. Porhnev (B.), op. cit., Ier partie.

وبذلك تعزز من تجانس احتكارها[٥٨].

ومع ذلك كانت أهم منازعة واجهتها الدولة هي تلك التي تستهدفها مباشرةً، والتي تبلورت حول رفض دفع الضرائب، بل وبطريقة أكثر حسماً حول مقاومة نزع الملكيات. لقد قبلت العناصر الاجتماعية الفاعلة، وفي مقدمتها السيد الإقطاعي بعض خصائص الدولة التي ربطت مصالحهم بترقية البعض منهم، إلا أنهم لم يكن في وسعهم إلا منازعة فكرة احتكار القسر الشرعي الذي أدى إلى انتزاع امتيازاتهم القديمة: وكان كل تحد تواجهه الدولة من جانب مقاومات جديدة يدفعها بالضرورة إلى تجنيد موظفيها، وإلى تدعيم مواردها، وتعزيز بيروقراطيتها، ثم في نهاية الأمر توسيع نطاق اختصاصاتها وولايتها القضائية[٥٩]. وفي المرحلة الأولى كان رد الدولة على هذه المقاومات يؤدي إلى تكاثر الأجهزة والمؤسسات التي تساعد على إتمام مصادرة الوظائف السياسية المتبقية خارج احتكار الدولة. وفيما بعد، وحتى الآن تؤدي جميع المنازعات بالدولة إلى فرض قرارات تحكمية جديدة أو إلى منح امتيازات أخرى، وبالتالي إلى تأمين توسعها الذاتي[٦٠].

ولعل هذا هو البرهان الأكثر يقيناً على توطد الدولة بعمق في التاريخ الغربي؛ كما أنه المعيار الأكثر وضوحاً بشأن ما يفرق بينها وبين النظام السياسي الذي يتكون خارج الغرب، وخاصة في العالم الإسلامي. إذ بينما تتغذى الدولة في الغرب من التحديات التي تواجهها، وتنمو على حساب المقاومات التي تُحدِثها، نرى أنها في خارج الغرب تزداد ضعفاً أمام أدنى منازعة، وتتعرض للخطر حين تواجه أقل حِمل إضافي، وتتعرض للسقوط أمام رفض التبعية لها. إن قدرة الدولة في الغرب على فرض ذاتها في مواجهة أية مجازفة، وعلى فرض الحل الذي تراه، تمثل قطعاً السمة الأساسية للتحديث السياسي، وفي نفس الوقت عاملاً رئيسياً في عمليات التحديث الإجتماعي - الاقتصادي.

---

(٥٨) Cornette (J.), «Pour une micro-histoire de l'État, Le révélateur du Conseil des finances», rapport por le colloque du CNRS Genèse de l'État moderne, op. cit., p. 7.

(٥٩) Cf. Dupont-Ferrier (G.), Les Officiers royaux des baillages et des sénéchaussées, Paris, E, Bouillon, 1902, p. 770 et suiv.

(٦٠) كما يتضح ذلك من اللامركزية حديثة العهد التي قررت الدولة «منحها» والتي أدت إلى استنجادات جديدة بالدولة من جانب العُمَد الذين شعروا بالاحباط في مواجهة السلطة الجديدة، راجع: Rondin (J.), Le Sacre des notables, Paris, Fayard, 1985, p. 293 et suiv.

نمو الدولة والتحديث

إذا كانت ظاهرة الدولة تكفي لإدراك التصور الغربي للتحديث في المجال السياسي، فإنها لا تستطيع وحدها تغطية المجال الإقتصادي وتطوراته التحديثية. وقد سبق الاستدلال، على صعيد تكون الدولة، على عدم جدوى مسعى العلوم الاجتماعية ذات الطابع الماركسي والتي حاولت تفسير ظهور الدولة بالاستناد إلى نمو الرأسمالية التجارية. إذ كانت الدولة عاملاً اجتماعياً قوياً، إلى درجات متفاوتة، ومنفصلاً كليةً، حين بدأ الاقتصاد الرأسمالي في قلب أوضاع الاقتصاد الريفي. وبدلاً من الحديث عن تحرر الحيز السياسي من أية وصاية اقتصادية كانت، يجب الإقرار بأن العكس هو الصحيح: لقد تكونت الرأسمالية التجارية كلية بالتضاد أو في مواجهة نظام سياسي سبق تكون أجهزته ومؤسساته[٦١].

ونصطدم هنا بسلسلة من المفارقات التي كثيراً ما ضللت المحللين. يبدو أن أهداف الفاعل السياسي والفاعل الاقتصادي تتلاقى، حيث أن كلاً منهما يسعى إلى تمييز مجاله؛ وقد تبنى الليبراليون هذا الرأي بشدة، إذ أن آدم سميث مثلاً كان يرى أن وظيفة الشرطة التي تباشرها الدولة يجب أن تتوقف أمام أبواب مجال السياسة الاقتصادية[٦٢]. ومع ذلك كان يتعذر تحقيق هذا التمييز طالما أنه يعبر عن مقولتين متنافيتين. ذلك أن تمييز الحيز السياسي الذي اتخذته الدولة طابعاً لها كان يمنعها من أن تكون فاعلاً مثل الآخرين في المجال الإقتصادي، حيث أنها كانت تزعم في نفس الوقت حماية الصالح العام، وتأمين الأمن والتعبير عن تلاقي مطالب مجموع العناصر الفاعلة الأخرى. كما أن تمييز المجال الاقتصادي، الذي كان يقتضي تنظيمه ذاتياً بواسطة السوق، قد واجه الفشل بسبب تفاوت المراكز في ظل نظام يميز الفاعل السياسي على الفاعلين الآخرين. وقد تفاقمت هذه المفارقة بسبب فعل ضار: فقد أقر الليبراليون على أساس منطق نفعي صرف، بأن الإستعانة بالدولة ستكون مثمرة، بل ضرورية لإحداث ـ في البداية على الأقل ـ تساوٍ في الفرص أمام المنافسة القائمة في السوق. كما

---

(٦١) Cf. Fourquin (G.), «Anciennes et nouvelles structures de sociabilité vers 1300-1500», in Léon (P.), Histoire économique et sociale du monde, Paris, A. Colin, 1977, t. 1. p. 260 et suiv.

(٦٢) Rosanvallon (P.), op. cit.., pp. 65-66.

فعل الليبراليون، ما هو أكثر أهمية حين أقروا مثل الفيلسوف هيوم Hume بأن المنطق الاقتصادي الصرف قد يختل من تلقاء نفسه، وأن يقتضي ضمناً التدخل من جانب عامل خارجي. ويشكل هذا التأكيد التجريبي المحض نظرية «العوامل الخارجية» externalités الشهيرة والتي توضحها أمثولة استنزاف المرعى(٦٣): إذ كلما ازداد عدد الملاك المنتفعين من المرعى لتغذية ماشيتهم، كلما ازداد خطر رفض البعض منهم تقديم مساهمته المادية في صيانة هذا المرعى، ذلك لأنهم يعرفون جيداً أن لديهم فرصة قوية للإستفادة المجانية من العمل الذي سينجزه الآخرون الأكثر انتفاعاً. وعلى هذا فإن التشارك في العمل ذي الطبيعة المنفعية، يضع الشركاء في موقف مخالف للصواب ويجعل من الضروري تدخل فاعل خارجي، وهو الدولة.

لكن أهمية هذه النظرية تعود في آن واحد إلى قوة منطقها وإلى نسبيتها التاريخية. فإن منطقها قوي لأنها تستخدم عبارات اقتصادية محضة من أجل إعادة اكتشاف نفعية الدولة، بل وحتمية تدخلها حينما يكون العمل الإقتصادي في أزمة. وهي بذلك تهدم فرضية إمكانية وجود التمييز التام، لكي تستبدلها بنموذج أكثر دقة لتقسيم العمل الذي يمنح الدولة دوراً متغيراً تبعاً للحالات التي يتصدى لها، يحكمه في الواقع منطق إستدعاء الدولة لإصدار قرار تحكيمي أولاً، ثم لإعادة التوزيع بعدها. وهكذا تصبح الدولة بوضوح فاعلاً غير خاضع لقواعد النظام الاقتصادي.

غير أن هذا التحليل الذي لا يخطيء في المجال الاقتصادي، يصبح ناقصاً للغاية حين نأخذ في الحسبان مجموع خاصيات العمل الاجتماعي. وإذا استرجعنا أمثولة المرعى، فإننا لن نستطيع أولاً نسيان أن الملاك المتفعين يستخدمون إستراتيجيتهم في سياق اجتماعي ـ ثقافي محدد: ويمكننا بالتأكيد إدراك أن إستراتيجية الإستفادة المجانية أو الإنسحاب الأناني ـ المسماة «تذكرة مجانية» ticket grtuit ـ هي مسلمة عامة؛ ومع ذلك يجب التسليم بأنها لا تتم في كل مكان بنفس الأسلوب الذي يتوقف على

(٦٣) Hume (D.), A Treatise of Human Nature, 1740; cf. Tullock (G.), Le Marché politique. Analyse économique des processus politiques, Paris, Economica, 1978, p. 16.

المؤسسات الكائنة في البيئة المحيطة[٦٤]. فإن التشاور الجماعي مثلاً، بين ملاك ينتمون إلى نفس القبيلة لن تكون له نفس النتيجة، لأن رفض المشاركة في هذه الحالة في مشروع جماعي سوف يلقى عقاباً شديداً نتيجة لقوة الرقابة الاجتماعية، وسيكون من الشذوذ عندئذ الحديث عن «التذكرة المجانية». . بالإضافة إلى أن النظرية تفترض ملاكاً يتعاملون على قدم المساواة: إن وجود علاقات زبونية، مثلاً، قد يتسبب في تغيير عميق للسلوك بل قد يؤدي إلى التقليل من جدوى المطالبة بتدخل عنصر خارجي[٦٥]. وفي الحالتين المجازيتين السابقتين، على الأقل، لا تتمخض أزمة العمل الاقتصادي عن استدعاء الدولة للتدخل.

وهناك ما هو أكثر من ذلك: إن حكاية المرعى الذي يجري استنزافه لا تزال غير مستكملة. فإنها أهملت إظهار الفاعل الرئيسي على مسرح الأحداث، وهو الدولة، التي وفقاً للمفهوم الليبرالي تبدو شديدة التجرد. وإذا كان التاريخ الغربي يؤكد حقيقة إرتباط الدولة بعملية التحديث الاقتصادي فإنه قد نوّع هذا الارتباط بطريقتين. أولاً وقبل كل شيء فإن جميع الدول، وكذلك جميع النظم الإجتماعية الغربية لا تتشابه. إن الدولة تتدخل أكثر حين تكون قد حصلت على منابع قوية للسلطة، أو بدقة أكثر حين يكون تدخلها مطلوباً أو مقبولاً أكثر، لأنه يتم في مجال اجتماعي يتسم بتراث قوي لترسيخ الدولة، وأصبحت إستراتيجيات العديد من العناصر الفاعلة مرتبطة بها[٦٦]. ويكفي في هذا الشأن تقديم مثال المناجم التي تم إشراف الدولة الفرنسية عليها منذ وقت مبكر، بينما فشلت أسرة ستيوارت المالكة في إنجلترا في محاولاتها للإستئثار بها. وفي المقابل، من الصحيح أنه حين يكون اللجوء إلى الدولة والاستنجاد بها مُلحّاً بسبب تفاقم النزاع الاجتماعي أو لإزدياد أهمية الحيز السياسي كما يحدث أثناء فترات الحروب، فإن اللجوء إلى المركز يمكن أن يكون أكثر بروزاً في إنجلترا

---

(٦٤) حول مفهوم «التذكرة المجانية»، راجع: Olson (M.), La Logique de l'action collective, Paris, PUF, 1978, et Birnbaum (P.), Dimensions..., op. cit., ch. VI et X.

(٦٥) راجع الفصل التالي والجزء الثالث.

(٦٦) Cf. Nef (J.U.), Industry and Government in France and England, Cornell University Press, 1967.

حيث يتمخض عن أشكال جزئية من تدخل الدولة. ويؤكد ذلك عمليات التأميم، أو ظهور سياسة حماية اجتماعية، حتى وإن كانت التأميمات تؤدي في الواقع إلى وجود للدولة أقل فاعلية في إنجلترا عنه في فرنسا. وإذا كانت المقدمات الأولى مختلفة بين البلدين، إذ أنها تدل على وجود للدولة مبكر ونشط للغاية في النظام الاقتصادي في فرنسا عنه في إنجلترا، إلا أن دوافع الفعل السياسي الراهنة في البلدين تتجه نحو الامتزاج أكثر فأكثر.

زد على ذلك أن الليبراليين ظلوا لأمد طويل يصورون بشكل مخطيء دور الدولة الاقتصادي بوصفه دوراً محايداً. وإذا كان من الخطأ أيضاً التسليم بأن الدولة مجرد عميل لإحدى الطبقات الاجتماعية، فإنه من المهم ألا ننسى أن الدولة تتدخل في الحياة الاقتصادية قبل كل شيء وفقاً لمنطقها الخاص، ولخدمة ذاتها قبل الآخرين، ولتدعيم صلاحياتها الذاتية وبيروقراطيتها عن طريق تغلغلها، وللحصول في نفس الوقت على فرصة لموظفيها لتحقيق مزايا جديدة. بالإضافة أيضاً إلى منطق «العنصر الخارجي» externalité هذا، يمكن أن يقود الدولة إلى إعادة تنظيم النظام الاجتماعي - الاقتصادي تبعاً لاحتياجاتها الخاصة وإلى إرغام هذا النظام على إجراء بعض التحولات. وفي جميع الأحوال، فإنه مهما كانت الحاجة إلى الدولة ملحة، إلا أنها فاعل باهظ التكاليف بالنسبة للتحديث الاقتصادي.

إن سعي الدولة نحو صالحها الخاص أولاً من خلال تدخلها في الحياة الاقتصادية، وجه معروف جيداً من وجوه تاريخنا الحديث. ويتبين هذا المسعى في النظرية المركنتلية(*) التي تجعل من الاقتصاد وسيلة تساعد على تقوية سلطة الدولة، وتأمين تفوقها في الداخل، بل لتعاونها بصفة خاصة على تحقيق أهدافها في المجال الدبلوماسي ـ العسكري. وليس من الضروري الانتظار حتى ظهور عصر الكولبرتية(**) لإدراك مهمة الدولة: فمنذ نهاية العصور الوسطى تجلى بوضوح سمو الحيز السياسي على الاقتصادي حين

(*) مركنتلية .mercantilisme مذهب اقتصادي ساد في أوروبا خلال القرنين السابع والثامن عشر. من أهم مبادئه المناداة بأن المعادن النفيسة تمثل ثروة الدول الأساسية، وإذا لم تملك الدولة هذه المعادن يمكنها الحصول عليها عن طريق التجارة ـ المترجم.

(**) الكولبرتية .olbertisme مذهب اقتصادي وضعه ونفذه الوزير الفرنسي كولبير (١٦٩٣ - ١٦١٩) وهو النسخة الفرنسية من مذهب المركنتلية ـ المترجم.

قام الملك فيليب لوبل بألاعيبه النقدية لتمويل سياسته العسكرية. والواقع أن هذه السياسة لا تزال في محور اهتمامات الدولة ولا تنقطع عن تبرير سياسة تدخلها الاقتصادي. ومن الأمور ذات المغزى أن هذا التدخل يتجه أولاً نحو المناجم والصناعات المعدنية، وهي القطاعات الأكثر أهمية من أجل موارد للدولة، وفي نفس الوقت من أجل تجويد تجهيزات الجيش. ويتحول هذا التدخل نحو السيطرة أكثر منه للحماية أو التنظيم، حيث أن الدولة قامت ببناء أول هيئاتها الفنية خاصة هيئة «المصلحين العامين للمناجم réformateurs généraux des minas» وذلك لكي تؤمن لنفسها وصاية حقيقية، وتتزود بمؤسسات وبصلاحيات إضافية(٦٧).

ومع ذلك فإن هذه الأثار المخلة بنظام السوق وبالتطوير الاقتصادي كانت ستظل محدودة لو أنها تمت في سياق أكثر اتساعاً، أدى بالدولة إلى إعادة تنظيم المجتمع المدني لصالحها. ولا يقتصر عمل الدولة الاقتصادي على حالات تدخلها في السوق: إنه يتعلق أيضاً بآثار إستراتيجيتها السياسية الخالصة. إذ كلما ازدادت الدولة نمواً تقوم بتغيير موقع المركز الذي تنجذب حوله مصالح العناصر الاجتماعية الفاعلة. أن نمو بيروقراطية الدولة وإزدياد عدد الموظفين التابعين لها يضعها على المستوى المادي في موقف المقترض والمدين الأمر الذي يساعد في نفس الوقت على نمو فئة من الممولين الذين يتحالفون معها(٦٨). وتقوم الدولة على المستوى الرمزي بمنح الآمال في الحصول على مناصب، وفي الصعود الاجتماعي بل وفي منح الألقاب الشرفية الأمر الذي لا بد وأن يؤثر في النُخبة البورجوازية. وعلى هذا نرى أوضاع المشهد الاجتماعي تنقلب بأكملها: يجد البورجوازيين الأكثر جسارة جميع الأسباب التي تدفعهم إلى هجرة عالم الصناعة والتجارة، أو إلى الانقطاع عن الاستثمار فيه، والبحث عن منافع أقل تعرضاً للمجازفة وأكثر فائدة، وذلك في عالم المال أو المناصب. لقد أوضح المؤرخون أن طبقة النبلاء ذاتها قد وجدت مغنماً عن طريق غير مباشر وهو مصاهرة الأثرياء من غير النبلاء كوسيلة أكيدة للرفع من شأن أنفسهم. وبهذه الوسيلة استطاع

(٦٧) Ibid., p. 68; et Badie (B.), Birnbaum (P.), Sociologie de l'État, op. cit., p.133 et suiv.

(٦٨) Cf. Dessert (D.), Argent, Pouvoir et société au Grand siècle, Paris, Fayard, 1984, notamment pp. 362-368.

النبلاء تفادي الحط من قدرهم باللجوء إلى العمل التجاري، أو في الصناعة. وقد أسهم العديد من العوامل في إبعاد النُخب التقليدية والجديدة عن المشروع الاقتصادي، وفي إعاقة تكون بورجوازية صناعية، وفي تدعيم الاقتناع بأن الإنجاز الفردي يتم عبر وظائف الدولة أكثر منه عبر الإبداع الاقتصادي والقطيعة مع البيروقراطية الملكية. ونجد التعارض هنا واضحاً للغاية مع الإستراتيجية التي تبناها البورجوازيين والنبلاء الإنجليز الذين كانوا يسعون لزيادة مغانمهم إلى أقصى حد عن طريق المشروع الاقتصادي، أكثر مما بواسطة الانخراط في مؤسسات الدولة التي كانت على أية حال ضعيفة، والتي ساهموا في تدعيم تحييدها بواسطة رأسمالية تجارية في كامل عنفوانها[٦٩].

وهكذا يتأكد أن تمييز الحيز السياسي يمثل مراهنة صعبة للغاية: ما يكاد يصبح هذا الحيز قوياً، حتى يضع المجتمع المدني بأكمله تحت وصاية دولة لا تعرف حدوداً لاختصاصاتها الذاتية. ولا يؤدي عمل العناصر الاجتماعية الفاعلة إلى حصر نفوذ الحيز السياسي الذي، على العكس، يزداد أكثر فأكثر اندماجاً في إستراتيجيات هؤلاء. وتؤدي التبعية المترتبة على هذا الاندماج إلى كثرة المناشدات والمطالبات الموجهة للدولة، بل وإلى قيامها أيضاً بالتعبير عن أماني وإستراتيجيات التغيير الإجتماعي. وقد بيَّن توكڤيل في مؤلفه «النظام القديم والثورة»، كيف أن مطالبات الطبقات الصاعدة بالتحرر أو بالمساواة في مواجهة تحجر الهياكل الإجتماعية كانت تؤدي حتماً إلى تكوين دولة تزداد قوة بلا إنقطاع[٧٠]. ونجد نفس السياق يسري على الإقتصاد لكن بطريقة متناقضة: إن الدولة التي هي السبب المباشر أو غير المباشر في بطء أو توقف الإقتصاد الرأسمالي، قد انتفعت من هذا البطء لتبرير إرادتها وبأسها في التدخل في النظام الإقتصادي[٧١]. إذ تقوم الدولة

(٦٩) توجد مواد وفيرة حول هذا الموضوع؛ وإلى جانب المواد المذكورة عاليه، راجع على الأخص:
Doyle (W.), Origins of the French Revolution, Oxford, Oxford University Press, 1980; Richard (G.), Noblesse d'affaires au XVIIIe sciècle, Colin, 1974: Lucas (C.), «Nobles, Bourgeois and the Origins of French Revolution», Past and Present, août 1973.

(٧٠) Tocqueville (A.), L'Ancien Régime et la Révolution, Paris, Gallimard, 1967, p. 159 et suiv., 254 et suiv., 312et suiv.

(٧١) Cf. Gerschenkron (A.), Economic Backwardness in Historical Perspective, Cambridge, Harvard University Press, 1962.

باسم الصالح العام وفي مواجهة المنافسة الدولية، بإتخاذ مبادأة الإنطلاق الصناعي الجسور، وتشن في أحيان كثيرة نشاطاً مغامراً ومجدداً ضد النخب الكائنة داخل المجتمع المدني، الأمر الذي كان طابعاً مميزاً لنظام بسمارك في ألمانيا ونظام الإمبراطورية الثانية أو الديجولية في فرنسا، بل ولنظام موسوليني ونظام ما بعد الحرب العالمية الثانية في إيطاليا(٧٢).

وفي المجمل تبدو الدولة **محافظة ومجددة** في نفس الوقت. فهي **محافظة** لأنها تحول دون نشوء نخب منافسة لها داخل المجتمع المدني، ولأنها تستغل، لتعزز قواها، شتى أنواع إستراتيجيات الحماية ولأن مجمل أعمالها وغاياتها تدفعها إلى التنعم بالنظام القائم والخوف من التغيير. ويعتبر النظام الفرنسي القديم مثالاً معروفاً من هذه الناحية: كانت الدولة الإستبدادية تحمي نظام الطبقات ولا تزعج النبلاء أو رجال الدين إلا حين تجد إحتكارها للوظائف السياسية غير مستكملاً أو معرضاً للخطر. وقد أدت سياساتها الخاصة بالإعفاء الضريبي، وبحماية العوائد العقارية، وبالدفاع عن الحقوق الإقطاعية إلى ترسيخ المجتمع الفرنسي داخل تقاليده الخاصة. وتسري نفس الملاحظة على نظام الجمهورية الثالثة: فإن إنزواء الدولة الظاهري [والذي يمكن أن يعبر عنه استبعاد كبار الموظفين النسبي عن مجال السلطة]، تم تعويضه في المقابل بإعادة تأكيد استقلالية الحيز السياسي القوية والذي وُضع بين أيدي مهنيين مغايريين بوضوح عن البورجوازية التجارية والصناعية(٧٣). ومن ناحية أخرى تبدو الدولة دورياً بأنها **مجددة** خاصة عندما تضطر إلى إدارة الأزمة. ويجدر هنا أيضاً الحزر وعدم ترديد رؤية السوسيولوجية الوظيفية: إن مهمة التغيير الإقتصادي التي تمارسها الدولة ليست بالرد الخفي والآلي على انتفاضات أو أزمات تضر بالرأسمالية. إن التأخر الإقتصادي في ذاته يعتبر ذريعة أو مصدراً لإقرار الشرعية، أكثر منه عاملاً يسمح بتفسير صحوة الدولة التجديدية: يجب التخلص من الرؤية المريحة والتي يتعذر إثباتها والخاصة «بالدولة ـ الوظيفة». . . إنه حين تتخذ الدولة مبادأة التحولات الإقتصادية، يكون ذلك أولاً رداً على أزمة سياسية

---

(٧٢) من أجل الحصول على منظور ممتاز للبونابارتية والبسماركية، راجع:
Hermet (G.), Aux frontières de la démocratie, Paris, PUF, 1983, chapitre III.

(٧٣) Cf. notamment Birnbaum (P.), Les Sommets de l'État, Paris, Seuil, 1976, p. 30 et suiv.

حين يكون إستقلالها معرضاً للخطر، أو في القليل حين يرى عملاؤها أنه يجب السعي نحو تقويتها. لقد استشعر ماركس هذا السياق بالنسبة لنابليون الثالث(٧٤)، كما أنه فرض نفسه بوضوح في عام ١٩٥٨ مع قيام الجمهورية الخامسة؛ وكان أيضاً بطريقة أكثر جزماً أحد العوامل الحاسمة لوضع **البسماركية، والبونابرتية، والديغولية** كمقولات مجردة نموذجية في تحليل النظم السياسية. وهذه في الواقع هي نفس الإستراتيجية التي - بعيداً عن الاعتبارات الأيديولوجية - تدفع الإشتراكية الديموقراطية الغربية حين تصل إلى الحكم إلى اعتبار التجديد الاجتماعي والاقتصادي هو الطابع الأساسي لعملها، وإلى اعتبار أن هذا الإنجاز ليس فقط وسيلة لتأمين ولإظهار استقلاليتها بالنسبة للمجتمع المدني، بل وأيضاً وسيلة لإضفاء الشرعية على دورها الخاص وذلك بتقديم نفسها كمجددة للدولة.

إن هذه القدرة على تناوب سياسة محافظة مع سياسة تجديد بصورة فعّالة، تُظهر مقدار القدرة العظيمة للدولة، والتي تعود لا إلى مجرد ثقافة وموارد عديدة فحسب، بل بصفة خاصة إلى استقلالية العمل السياسي المترسخة، والتي تجعله في مأمن من ممارسات الأبوية والزبونية التي تشده بطريقة شبه إجبارية نحو سياسة محافظة مطلقة.

وهكذا يبرز من جميع هذه التفاعلات الطابع الخاص للتحديث الغربي. وقد تم بصفة عامة تبيان صفات هذا التحديث بطريقة وضعية، إنطلاقاً من العناصر التي تؤسس المجتمع الصناعي على المستوى التقني، والاقتصادي أو الاجتماعي. ولا يوجد خلاف حول مثل هذا البنيان النظري؛ الذي يعود إليه الفضل، في حالة استخدامه دون إفراط، في كونه يظهر انتماء فكرة التحديث بقوة إلى التاريخ الغربي، وارتباطها الشديد به(٧٥). ومع ذلك فإنه إذا كان الغرب قد تصور جزءاً من تاريخه على أنه حديث، كما لو كان من أجل التمييز بينه وبين القرون الوسطى التي يتم إزدراؤها بدون وجه حق، فإنه

(٧٤) Marx (K.), Le Dix-huit Brumaire de Louis-Bonaparte, Paris, Éditions Sociales, 1969, p. 126.

(٧٥) Cf. notamment Hoselitz (B.), Moore (W.), ed., Industrialisation et saciété, Paris, Unesco, 1963, et notamment Smelser (N.), «Mécanismes du changement et d'adaptation au changement».

تصوره هذا يعود إلى سبب آخر غير ما يساعد علم الاجتماع التاريخي على توضيحه: ففي خلال الأزمنة اللاحقة للعهود الإقطاعية، أصبح التاريخ مقترناً بالتغيير، ووجد نفسه بين يدي فاعليه لكي يعتمد بطريقة أكثر وضوحاً على إرادتهم في التجديد. وهذا هو بعينه ما أكسب الفردية الأوكامية تسميتها «بالطريق الحديث» via moderna، كما أنه في نهاية الأمر أحد الإفتراضات الأكثر صلابة والتي أظهرها ماكس ڤيبر في مؤلفه «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية». وهكذا يصبح هذا التحول من شرعية التقاليد إلى شرعية التجديد هو أحد أكثر عناصر التاريخ الغربي رسوخاً(٧٦). ومن المنظور الڤيبري ينتمي كل من التحديث الاقتصادي والتحديث السياسي إلى نفس النهج، ويقوم الثاني [السياسي] بتوضيح الوسائل التي تُكيِّف وترشِّد الهياكل السياسية القادرة على تدعيم الأول [الاقتصادي]. ويقوم علم الاجتماع التاريخي بزيادة تعقيد المنظور الڤيبري، إذ أن تحديث الحيز السياسي ينطوي على تدعيم قدراته الذاتية، وذلك على حساب المنطق الاقتصادي rationalité économique المحض في أغلب الأحوال. ويتوقف النموذج الغربي على التفاعل الوظيفي بين هذين التحديثين؛ كما يتمايز عن نماذج التطوير الأخرى عن طريق الطابع المنفرد لهذين المنهجين للتحديث، باستحالة الإهتداء إلى نظير لهما في التواريخ الأخرى.

---

(٧٦) Cf. Ullmann (W.), The Individual and Society in the Middle-Ages, Baltimore, J. Hopkins Press, 1966. الذي يبين جدوى هذا البناء التدريجي للفردية بالنسبة للتطور السياسي في القرون الوسطى.

الفصل الخامس

أيّ تحديث إسلامي

تكونت السياسة الحديثة، في العالم الإسلامي، على أسس نسبية. لم يكن الأمر يتعلق بالانفصال عن نظام سياسي مضى وابتكار آخر جديد فقط، بل بتحديد الذات بالنسبة لقدرة سياسية غربية اعتبرت متفوقة. ولم يكن هذا يعني التجديد بقدر ما كان يعني التَكيُّف، فكانت مجازفة القرن التاسع عشر بأكمله تستند إلى إعداد العلاج أو تناول الدواء الوارد من مكان آخر، أكثر من استنادها إلى إرادة لإعادة تحديد النظام السياسي أو البنيان الاجتماعي. وكان بنيان التحديث السياسي في **الامبراطورية العثمانية** أو في **بلاد الفرس** يتم في البداية تلبية لرغبة السلطان أو الشاه في تنشيط قوته السياسية في مواجهة تحديات داخلية وخارجية، وفي التزود، عن طريق التقنية الغربية، بمنابع سياسية تستطيع التخفيف من عجز قوتهما. وعلى عكس ما حدث في الغرب، كانت هذه الإستراتيجية **قاصرة** على مراكز الأسر الحاكمة وحدها ولم تتلاق مع أية إستراتيجية أخرى تنادي بالحاجة إلى الدولة؛ كما أنها لم تنفذ عن طريق الاستفادة من ضعف أقسام المجتمع الطرفية périphérie، بل بالتصادم مع سلطتها. وبينما نجد النظام السياسي في الغرب قد وُلد على أساس الجمع بين المصادرات والمنح، فإنه في بلاد الإسلام قد تكون بمبادرة من المركز الذي اضطر بلا إنقطاع ـ ولا يزال حتى الآن ـ إلى تعويض فشل جهوده للاستئثار بالوظائف السياسية عن طريق إجراء عملية تنازلات متكررة لمختلف قوى المجتمع.

ويمكن بسهولة إسناد أسباب هذا الفشل إلى **المحاكاة**: إن إحتكار الحيز السياسي، وتمييزه ينتميان كما رأينا من قبل إلى التاريخ وإلى الثقافة الغربية.

على أن هذا التفسير سهل للغاية. ذلك **أولاً** لأن المحاكاة لا تتم أبداً بصورة خالصة ونقية، لأن العمليات الاجتماعية لا تستورد بلا قيد ولا شرط مثل استيراد الأدوات الآلية: لقد تم تبني التحديث الغربي، ثم واجه معارضة من جانب نُخَب محلية استعانت بدورها بالسمات الخاصة بماضي مجتمعها السياسي. وتصلح الفرضية الانتشارية diffusionniste لتحديد قيمة المرجع المتمثل في الدولة الغربية، وفي تأمل العمل التحديثي بطريقة نسبية، وفي تفحصه باعتباره إعادة ابتكار أكثر من كونه ابتكاراً، ولكنها لا تصلح للاستخدام كأداة لوصف المنتَج النهائي[1]. ويجب إدراك هذا المنتج بطريقة متعددة الجوانب، تأخذ في الحسبان تطور فكرة التحديث كما سبق إظهارها، بل وبالاستناد بصفة خاصة إلى إستراتيجيات أولئك الذين ساهموا في إعدادها وتمثلها.

ومما لا جدال فيه أن المبادأة جاءت من **أعلى**، أي من سلاطين الإمبراطورية العثمانية، **سليم الثالث** [١٧٨٩ ـ ١٨٠٧] **ومحمد الثاني** [١٨٣٩ ـ ١٨٠٨] **وعبد المجيد الأول** [١٨٣٩ ـ ١٨٦١]؛ ومن حكام مصر، **محمد علي** [١٨٠٤ ـ ١٨٤٩] **والخديوي إسماعيل** [١٨٦٤ ـ ١٨٧٩]، ومن ملوك الفرس **عباس ميرزا وناصر الدين شاه** [١٨٦٤ ـ ١٨٩٧]. وقد تناوبت هذه المبادأة إلى حد ما طبقة سياسية صغيرة ابتعدت عن البنيان الاجتماعي كلما قامت بعملها. ويمكن تقسيم عملية التحديث السياسي إلى عهدين. كانت في العهد الأول تُعبِّر عن إرادة بناء أو إعادة بناء مركز في مواجهة نظام اجتماعي ـ سياسي متجزئ للغاية. ثم انطوت بعد ذلك على إعداد هذا المركز وعلى إقامة مسرح سياسي جديد. ويتضح من كل من هاتين العمليتين اختلافاً هاماً بالنسبة للتاريخ الغربي بشأن بناء الدولة: وبما أن القطاعات الاجتماعية الطرفية في البلدان الإسلامية لم تكن تصبو إلى إعداد المركز ولم تقم بتناوب إستراتيجية تدعيمه، فإن هذه الإستراتيجية لم تستطع الاعتماد إلا على مواردها الخاصة من أجل الدوام، واضطرت في نفس الوقت إلى أن تفرض

(١) راجع المناقشة حول هذه الفرضية في:

Kazancigil (A.), «Paradigmes de la formantion de l'État moderne dans la périphérie», in Kazancigil (A.), op. cit., p. 145 et suiv.

نفسها على أنها خروج عن نظام تقليدي راسخ، وتغلغل في مجالات اجتماعية ظلت معادية لها.

الخروج من النظام التقليدي

كان الخروج عن نسق التقليد في القرن التاسع عشر يعني استلهام التقنيات الغربية لاستدراك تأخر أصبح ملموساً. وقد تجلى هذا التأخر أولاً في المجالات العسكرية: وتناولت الإصلاحات الأولى الجيش، سواء كانت إصلاحات سليم الثالث في تركيا، أو عباس ميرزا في فارس. ولم يكن إنشاء مدارس عسكرية أو التزود بأسلحة جديدة مجرد مسألة رمزية فقد أثارت هذه الإصلاحات مخاوف النخبة العسكرية التقليدية التي سرعان ما احتوتها بخلع السلطان سليم والأهم أنها دلت على أن التحديث سيكون غير مجدٍ ولا فعالاً إذا لم يسبقه استعادة السلطان للقوة السياسية التي فقدها، وسيكون غير كامل إذا لم يتم خارج وصاية الدول الغربية.

لم يكن يجوز لهذا المشروع أن يتمخض عن التخلي عن نماذج الشرعية التي تضفي على السلطان العثماني صفات الخليفة الدينية، والتي جعلت من الشاه القاجاري «ظل الله[2]». كما لم يكن ينطوي على إزدهار نخبة اقتصادية جديدة والتي سرعان ما يمكنها منازعة النظام الأبوي القائم. وعلى هذا كان يجب على الملك والسلطان أن يوفقا بين التحديث وإحياء التقليد السياسي الإمبراطوري: إذا كان تأخر الشرق يعود إلى انحسار قدراته السياسية، فإنه لا يمكن استعادتها إلا ببذل جهد لتدعيم المركز، أي تقوية البيروقراطية الإمبراطورية، وإعادة تأكيد اختصاصات الملك التشريعية ـ أو بالأحرى القانونية ـ كما يجب القضاء على الطغاة المحليين. وخلال تاريخ التحديث الطويل في العالم الإسلامي كانت المبادأة في العمل تجيء من الحاكم: وهكذا كانت إستراتيجية الحاكم هي التي تتحكم في جميع الإستراتيجيات الأخرى، كما ظلت وخلال عشرات العقود حتى اليوم، تنظيم بناء الحياة السياسية الحديثة.

---

(٢) Lambton (A.K.), State and Government..., op. cit., p. 286.

وتعود صعوبة هذا المشروع التحديثي إلى ثلاث مفارقات تجعل مهمة الخروج من النظام التقليدي أكثر صعوبة، وتوضح الاختلافات التي تفصله عن بناء الدولة الغربية. **أولاً** وقبل كل شيء، اضطر العمل من أجل تدعيم المركز إلى مواجهة قوى اجتماعية، وبخاصة نخبة قوية من الأعيان التي لم تكن راضية عن إعادة بناء مركز قوي، ووجدت في ذلك سبباً للغضب الذي كانت قادرة على التعبير عنه[٣] **بالإضافة** إلى أن هذا المشروع لم يستطع الاستفادة من منافسة بين نُخَب اجتماعية ـ اقتصادية، أو على الأقل من إستراتيجياتها المتشابكة[٤] **وأخيراً** لقد واجه في طريقه الدور النشط لأقليات ثقافية قَبِل أحياناً بمنحها مساندة انتقائية، ولكن مقابل ثمن باهظ للغاية، حيث أن هذا التعضيد كان في أغلب الأحيان يعرض للخطر مزاعم النظام بشموليته، أي جزءاً هاماً من هويته.

وفي البداية جرى تحقيق طموح بناء ـ أو إعادة بناء ـ مركز للسلطة في سياق علاقات قوى غير ملائمة إلى أقصى حد. وبالمقابلة بالقرن الثالث عشر الغربي، يكشف القرن التاسع عشر في العالم الإسلامي عن علاقة معكوسة لمنابع السلطة. كانت الإمبراطورية العثمانية لا تعمل منذ القرن الثامن عشر إلا على أساس أسلوب تجزئة الوظائف السياسية، الذي استفاد منه ورثة نظام «ملكية التيمار» [إقطاعية العسكريين]، الذين نصَّبوا ذواتهم تدريجياً كأعيان محليين، بالإضافة إلى انتفاعهم من ترسخهم المحلي الذي ازداد توطداً جيلاً بعد جيل. وقد أدى ذلك إلى إقرار فشل النموذج الإمبراطوري وإلى ذبول قدراته السياسية، إذ تمخض صعود الأعيان عن تقهقرٍ موازٍ للسلطة المركزية، وعن قدرتهم على فرض الضرائب بدلاً عنها،

---

(٣) عن إيران راجع: Lambton (A.K.), Londlord and Peasant in Persia, Londres, Oxford University Press, 1953; Lambton (A.K.), «Persian society under the Qâjârs, Royal Central Asian Journal, no 48, avril 1961, p. 130 et suiv.; وعن تركيا: Karapat (K.)», Structural change, Historical stages of Modernization and the role of social groups in Turkish politics}, in Karapat (K.), ed. Social Change and Politics in Turkey, Leiden, Brill, 1973؛ وعن مصر: Baer (G.), A History of Landownership in Modern Egypt, Londres, 1962.

(٤) Cf. notamment Issawi (C.), The Economic History of Iran, 1800-1914, Chicago, University of Chicago Press, 1971: Issawi (C.), The Economic History of the Middle-East, 1800-1914, Chicago, University of Chicago Press, 1966.

وعن الاعتراف التدريجي لهم بوظيفتهم كممثلين للسكان المحليين، بل عن قدرتهم على تعبئة الجماهير ضد النظام السياسي المركزي في أبعد المناطق عن المركز[٥]. وبإختصار، كان المركز يسعى إلى بناء ذاته خلال الفترة الأقل ملائمة لذلك، حين أفلتت سلطة فرض الضرائب من بين يديه، وتلاحمت روابط التحالف بين النخبة التقليدية والفلاحين: إن هذا السيناريو يتناقض تماماً مع السيناريو الذي تم في الغرب.

وليس المثال العثماني مثالاً وحيداً: تتميز بلاد فارس أيضاً خلال عهد القاجاريين بذبول الأساس العسكري والمالي لسلطة الشاه حيث كان رؤساء القبائل والحكام مستقلين للغاية عن المركز يتقاسمون السلطة السياسية، ويمتلكون جميع منابع السلطة لصالحهم: يمتلكون جيشاً، ويجبون الدخول تعسفياً، بل ويتفاوضون مباشرة مع الدول الأجنبية للحصول على مساندتها، وقد استمر هذا الوضع حتى مطلع القرن العشرين[٦]. وازدادت هذه الظاهرة تفاقماً في المجتمعات المنظمة على الأساس القبلي أكثر من غيرها، كأفغانستان مثلاً حيث كان «الملاك» يمتلكون المنابع السياسية بأكملها، ويحددون بإرادتهم المنفردة حدود مجال أمير كابول.

ومن التبسيط المخل إسناد قوة الأعيان السياسية هذه إلى التخلف الاقتصادي وحده. من المؤكد أن ضعف التحضر والتعبئة الاجتماعية الذي كان معتدلاً في حالة مصر، قد ساهم في تدعيم السلطة الطرفية[٧]. ويكمن الخطأ في التقليل من شأن العامل الاجتماعي والعامل السياسي. فإن العامل الاجتماعي يحلل قوة الإستراتيجيات الجماعية: إذ كلما إزدادت الإمبراطورية إنهياراً، أو ازداد النظام العسكري القديم أفولاً، كلما اتجهت العناصر الاجتماعية الفاعلة نحو تعميق توحدها مع الجماعة، أو القبيلة، أو بصفة

(٥) Cf. Hourani (A.), «Ottoman reform and the politics of notables» in Polk (W.R.), Chambers (R.), ed., Beginnings of Modernization in the Middle-East, Chicago, University of Chicago Press, 1968, pp. 53 et suiv.

(٦) Cf. Lambton (A.K.), «Persia: The Breakdown of society», in Holt (P.M.), et al., The Cambridge History..., op. cit., vol. IA, pp. 434-439.

(٧) Baer (G.), op. cit., et Baer (G.), «Urbanization in Egypt 1820-1907», in Polk (W.R.), Chambres (R.), op. cit., pp. 168-169.

عامة مع القرية، الأمر الذي يدعم سلطة الوجيه الذي يسيطر عليها. أما العامل السياسي فإنه يوضح أن أزمة المركز الحاكم قد تزامنت لسوء الحظ مع بناء الدولة، في حين أن ما حدث في الغرب كان معكوساً إذ توطد بنيان الدولة بتلازمه مع أزمة تعاني منها السلطة الطرفية. لقد كانت الجماعة القروية تمثل نقطة الضعف في سلطة السادة الإقطاعيين في الغرب، بينما كانت مصدر قوة للأعيان في عهد العثمانيين.

وقد تم بناء المركز في الإمبراطورية العثمانية، على أساس المجابهة بين إستراتيجيتين مغايرتين تماماً عن تلك التي واجهت ـ باعتدال ـ بين الملك الغربي وتوابعه من السادة الإقطاعيين. كان هدف السلطان هو استعادة الإشراف المباشر على الأرضي عن طريق مجموعة قوانين عقارية جديدة، في حين كان هدف الأعيان هو الحصول على إقرار رسمي بقوتهم الجديدة، وذلك بالاعتراف بحقهم في التملك الخاص. وفي هذا السياق تبدو القوانين العقارية التي صدرت عام ١٨٥٨ وكأنها تدابير أساسية في «التنظيمات»، وفي أعمال التحديث التي يقوم بها المركز إذ أنها كانت تهدف إلى احتواء، إن لم يكن تقليص قوة الأعيان. وكان الهدف مزدوجاً: أولاً إعادة تكوين «ملكية خاصة للدولة»، وذلك باستعادة الأراضي والمراعي المعتبرة غير ثابتة الملكية؛ ثم من ناحية أخرى تكوين ملكيات صغيرة للفلاحين يمكنها التنافس مع ملكيات الأعيان، خاصة بفضل إلغاء ملكيات القرى المشاعة. وفي الواقع أنه قد ترتب على هذه العملية آثار ضارة كانت تتناسب مع علاقات القوى القائمة: فقد تمكن الأعيان عن طريق استغلال النفوذ، والرشاوى، أو مجرد استغلال ثغرات النظام من الاستفادة من التدابير الجديدة لكي يقوموا في هذه المرة بتسجيل الأراضي باسمهم وبالتالي بتدعيم قوتهم[٨]. وكانت هذه الظاهر أكثر وضوحاً في مصر حيث أنه بعد محاولات محمد علي لإحياء وإصلاح السيطرة العامة، اضطر المركز السياسي، تحت تأثير الإصلاحات العقارية العثمانية، إلى إقرار إعادة الملكية الخاصة للأراضي

(٨) Karapat (K.), op. cit., et Karapat (K.), «The Land regime, social structure and modernization in the ottoman empire», in Polk (W.R.), Chambers (R.), op. cit., p. 87.

وإلى إعادة تكوين طبقة صغيرة من الأعيان سرعان ما حصلت على مركز رب العمل(٩).

في الواقع أن فشل الإصلاح العقاري يحمل دلالات عديدة. إنه يظهر أولاً الغاية المحافظة التي كانت تحرك عملية التحديث السياسي: كان السلطان يطمح في إعادة بناء مركزية سياسية وفقاً لإستراتيجية أبوية patrimonale بدلاً من أن يسعى، على منوال الملوك الغربيين، نحو تحديد حيز عام متمايز عن المجتمع المدني وعن النظام العقاري بصفة خاصة. كما أنه يكشف عن ضعف السلطة المركزية التي لم تنجح في بناء ذاتها عن طريق استرجاع السلطات التي لدى الاعيان لصالحها، بل على العكس فُرض عليها من جديد الشروع في تجزئة الوظائف السياسية، مما أدى إلى فشل طموحها من أجل شمولية المشروع التحديثي. وأخيراً فإن قلب علاقات القوى بين المركز والأعيان قضى مقدماً على الحجة الأمنية التي أنجحت الدولة الغربية: إن فرض ضرائب مقابل توفير الأمن لم يلق ترحيباً من الاعيان ـ الذين كانوا في خضم فترة تدعيم سلطتهم ـ ولا من الفلاحين الذين كانوا يحصلون من الأعيان على احتياجاتهم الأمنية داخل مجتمعاتهم القروية، بل ويحصلون عليها أيضاً من داخل القبائل ذاتها. وهكذا نجد أن ما تكشف عنه السياسة العقارية تؤكد جوانب أخرى «للتنظيمات» على صحته، خاصة محاولات إقامة إدارة محلية يديرها حاكم يعينه السلطان: ففي الأناضول، بل وفي العراق وسوريا وجد ممثل البيروقراطية المركزية نفسه عاجزاً عن القيام بعمل سياسي ووجب عليه الإستعانة بالأعيان الذين استفادوا من الموقف لتعطيل تدابير «التنظيمات» المضادة لمصالحهم، ومن أجل زيادة ثرواتهم وسلطتهم الاجتماعية ـ الاقتصادية. وأخيراً فالدليل على تأصيل الأعيان والشيوخ والأغاوات الاجتماعي، وعلى قدرتهم السياسية، هو أنهم نجحوا ـ بالتحالف مع علماء الدين في معظم الأحيان ـ في تعبئة السكان ضد المركز، وقد وصلت أحياناً هذه التعبئة إلى حد تنظيم الثورات مثلما حدث في حلب عام ١٨٥٠، والموصل عام ١٨٥٤، وجدة عام ١٨٥٨ أو في دمشق عام ١٨٦٠؛

---

(٩) Ibid., p. 89; cf. aussi Baer (G.), Studies in the Social History of Modern Egypt, Chicago, University of Chicago Press, 1969, pp. 77-79; Marsot (A.), Egypt in the Reign of Muhammad Ali, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 159-161.

وهكذا نجد حيزاً سياسياً بأكمله يتجه إلى التكوُّن ضد المسرح السياسي الرسمي، وإلى إفشال عملية الاحتكار التي بدأت، بل إلى مواجهة نظام جماعي متكامل للعمليات الاجتماعية ـ الهشَّة والمصطنعة ـ التي كانت تساعد على بناء المركز[١٠].

ويمكن أن نلتقي مع نفس الظاهرة في إيران حيث يقاس ازدياد ضعف السلطة المركزية مع ازدياد حركات الانشقاق القبلية التي سادت في القرن التاسع عشر سواء كانت من صنع الأكراد والتركمان أو البختاريين والقرغيز[١١]. ومن الأمور ذات المغزى الهام أيضاً أن قيام مركز الأسرة الحاكمة بتعيين «حاكم» محلي سرعان ما يكشف عن فشل المركز وقصوره: إذ سرعان ما يتكون مجتمع مستقل حول «الحاكم»، مما يمنحه سلطة كافية لتنشيط تكافلات وإستراتيجيات جماعية حوله، الأمر الذي يزيد من اختلال أمن السلطة المركزية.

وازداد تفاقم الصعوبات التي يواجهها مركز الأسرة الحاكمة للخروج من هذا النظام الاجتماعي، وذلك لاستحالة استخدامه، عمل النخبة المنافسة لصالحه. ولم يقل شأن الأنشطة التجارية في القرن التاسع عشر عن ذلك الذي عرفته المدن في القرون الوسطى فحسب، بل واعتمدت أساساً على أجانب أو أقليات ثقافية، يهودية أو مسيحية [أقباط، ويونانيين، ومارونيين وأرمن[١٢]. وقد أدى هذا الواقع إلى فشل إستراتيجية بناء سلطة سياسية مركزية. وكانت النخبة المنتمية لهذه الأقليات تتجه بوضوح نحو الخارج لإشباع حاجتها للأمن وذلك باللجوء إلى الدول الأجنبية، وفي غالبية الأحوال إلى سفاراتهم وقنصلياتهم: ولم يفقد المسرح السياسي الرسمي وظيفته في تحقيق الحماية فحسب، وهي الوظيفة التي رأينا كيف أنها كانت في الغرب عنصراً أساسياً، بل وجب عليه التخلي عن هذه الوظيفة لعناصر أجنبية مما أضعف طموحه لتحقيق السيادة إلى حد جعله موضع سخرية.

---

(١٠) Hourani (A.), art. Cit., p. 68.

(١١) Cf. notamment Lambton (A.K.), «Persian society...», art. Cit., p. 123 et suiv.

(١٢) Halpern (M.), The Politics of Social Change in the Middle-East and North-Africa, Princeton, Princeton University Press, 1963, p. 45 et suiv.

بالإضافة إلى أن علاقات التبعية المترتبة على هذه الحالة دفعت المركز الناشيء إلى التحالف، سواء مع الدول الكبرى الأوروبية مباشرة، مثلما فعلت إيران التي تحالفت تكراراً مع روسيا ومنحتها بعض الامتيازات، أو بالتحالف مع شركات أو أفراد أجانب وذلك حين اضطر الشاه إلى إنشاء بنك رويتر، والتخلي عن إدارة الجمارك إلى رجل أعمال بلجيكي، أو إنشاء إدارة لجباية الضرائب على التبغ ـ سرعان ما تراجع عنها ـ تحت إشراف إنجليزي[١٣]. ويمكن ملاحظة حدوث نفس الوصاية في أماكن أخرى، خاصة في سوريا ومصر. ومن الواضح أن النتائج المترتبة على هذه الحالة تُعطِّل عملية بناء المركز: وذلك عن طريق تعميق التخلي عن السيادة، بل وأيضاً عن طريق آخر أكثر فعالية وأكثر استمرارية وهو تغير طبيعة العمل السياسي ذاتها تغيراً جذرياً. إذ لا يفقد العمل السياسي وظيفته الخاصة بتوفير الأمن وحسب، لكنه يتخلى عن **ثلاث** من السمات التي تكون هوية الدولة ذاتها. يتم التخلي أولاً عن **ممارسة اللجوء إلى الدولة**: لم تلجأ الطبقات المتوسطة الحضرية التي تكونت حول الأنشطة التجارية في حلب، وبيروت، أو في تبريز إلى المركز لطلب الحماية والأمن والمساعدة أو التنشيط؛ وكانت آلية المبادلة «المطالبة ـ القرار» منعدمة، في حين أنها صنعت الدولة الغربية. وكان المطلب الوحيد المقدم حقيقة هو انسحاب السلطة المركزية، وقد قدمه الأعيان أو الأغوات حين طالبوا بحق التملك الخاص.

ويؤدي نفس السبب إلى فقدان العمل السياسي **لوظيفة إعادة التوزيع**، ولسلطة الوصاية على الحيز الاجتماعي. ولم يتم أيضاً ارتباط المركز بالوظيفة الاقتصادية إلا هامشياً: ونجد الوضع هنا يتناقض مع الممارسات المركنتلية الغربية، ويتعارض من باب أولى مع حكاية «استنزاف المرعي». ولم يكن ازدهار القطاعات الاقتصادية التجارية يعني المركز إلا عن طريق سطحي للغاية وهو منح الامتيازات التي لم يكن هو صاحب الأمر والنهي فيها، أو عن طريق تقديم الرشاوى إلى البعض من موظفيه: وبينما نجد أنه

(١٣) Cf. notamment Siassi (A.A.), La Perse au contact de l'Occident, Paris, E. Leroux, 1931; Hamzavi (A.H.), Persia and the Powers, Londres, Hutchinson, 1947; Sykes (P.M.), A History of Persia, Londres, Macmillan, 1921.

أمكن أساساً إحداث تطوير اقتصادي في فرنسا مثلاً لأن الدولة بصفتها هذه قد استفادت منه بوفرة، في حين أن اتساع القطاع الاقتصادي في الامبراطورية العثمانية أو في إيران قد تم عن طريق إعادة توزيع المنح والعطايا الفردية إلى مختلف مراتب السلطة السياسية. ومن الحمق أن نرى في ذلك دليل على اختلاف في الأخلاقيات؛ فالواقع أنه يعود إلى ظاهرة اجتماعية مختلفة تماماً: إن أحداً لم يكن ينتظر من الدولة القيام بدور السيد المطلق أو الشريك، ولا بتحديد الصالح العام وإنما المتوقع منها دور تسهيل هذه الممارسة أو تلك وهو دور ينفتح بسهولة على نظام «البقشيش» أكثر من نظام الاعتراف بها ومنحها وظيفة تخطيطية.

وقد فشل العمل السياسي في تحقيق طموحه الشامل لنفس الأسباب. إذ عندما يتكون النظام الرأسمالي في هذه الدول فإنه يعثر على مرفأ خاص به، وينتصب في موضع استثنائي، كما ينتفع من الرعاية والامتيازات الواردة له من أوروبا. وقد تميزت عملية التحديث التي أجراها المركز بتراكم انشقاقات دينية ولغوية، وبالتعارض المتزايد بين نموذجين في المجتمع، أحدهما يتجه نحو الداخل، والآخر نحو الخارج. وكان نمو هذا القطاع الاقتصادي في لبنان كما في سوريا أو في إيران، يتم على حساب التجار التقليديين الذين هم في غالبيتهم من المسلمين والذين كانوا يعتبرون أنفسهم ضحايا للتحديث وللانفتاح على الغرب معاً[١٤]. ومن بعد كان المركز خاسراً على الجبهتين: فإن عمله التحديثي لم يكن يهم البورجوازية التجارية الجديدة إلا بصفة عارضة، كما أنه كان في نفس الوقت موضع عداء من جانب البورجوازية القديمة. ولم يطلب التجار التقليديون من المركز شيئاً سوى حمايتهم ضد آثار التحديث، وضد منافسة النخب الاقتصادية الجديدة التي ساعد ظهورها على حدوث انشقاق ثقافي نلاحظ امتداداته المعاصرة تتجلى في الفتن التي زعزعت بلاد الشام خلال الفترة بين ١٨٤٠ و١٨٦٠[١٥].

(١٤) Cf. Heyd (U.), «The later ottoman empire in Rumelia and Anatolia», in Holt (P.M.), et al., op. cit., p. 356 et suiv.., et Halpern (M.), op. cit., pp. 46-47.

(١٥) Chevalier (D.), «Western development and eastern crisis in the mid-19th century Syrian conflict with the European economy», in Polk (W.R.), Chambres (R.), op. cit., p. 219.

إن هذه الأزمة التي أضرت شمولية العلاقات السياسية الجاري إقامتها، قد تفاقمت بسبب الحالة التي وجد المركز نفسه محصوراً فيها. كانت الأقليات الثقافية بطبيعة الحال هي القناة المفضلة لنشر الأفكار الجديدة الواردة من الغرب، كما كشف عن ذلك من قبل الدور الذي لعبه أقباط ومارونيون في تكوين الفكر الإصلاحي. بالإضافة إلى أن هذه الأقليات كانت تمتلك الوسائل التي تمكنها من رفع شأن وظيفة النقل والنشر هذه، ولكي تجعلها مورداً مرغوباً فيه في الشرق الأوسط. وهكذا عرف رجال الدين المارونيون في لبنان، منذ منتصف القرن الثامن عشر، كيف يستثمرون تنظيمهم الخاص ومدارسهم لتلبية الطلب على التعليم الغربي، وقد كانوا في موقف أفضل من غيرهم لكي يستجيبوا له(١٦). وفي المقابل حققت هذه الوظيفة لهم امتيازات هامة يمكن أن تقاس بمقاييس السلطة. وقد تمكن المارونيون عن طريق مدارسهم من اجتذاب وتعديل آراء العديدين حتى من بين صفوف الأعيان الحاكمين وخاصة من بين أفراد أسرة شهاب(١٧). كما حصلوا أيضاً على امتيازات مؤسسية، أفادت الكنائس المارونية لكي تتحرر من خضوعها للإقطاع، ولتدعيم وجودها في القرى، وزيادة عدد مدارسها وإضفاء الصفة الرسمية على أيديولوجيتها الخاصة التي سعت إلى نشرها، وكذلك تنظيم وتعبئة الجالية المارونية خاصة في معارضة الضرائب الجديدة. بل وانتزع المارونيون بصفة خاصة مراكز سلطة داخل النظام السياسي ذاته، إذ أنهم حلوا لدى الحاكم أو الوالي مكان النخبة الإسلامية التقليدية التي لم تكن تمتلك نفس الموارد البيروقراطية ـ الدينية ولا الشهرة الذائعة بامتلاك المعرفة الغربية(١٨). ومع أنه لم تتمتع الأقليات في كل مكان من العالم الإسلامي بنفس المغانم، إلا أن المزايا الاقتصادية التي كانت تحصل عليها في أغلب الأحيان، والتي كان المركز يقوم بحمايتها، قد ساهمت بالتأكيد في إثارة المجتمع التقليدي، في أماكن عديدة، ضد عملية التحديث السياسي، وفي ازدياد

---

(١٦) Harik (I.F.), Politics and Change in a Traditional Society, Lebanon, 1711-1845, Princeton, Princeton University Press, 1968, p. 160 et suiv.

(١٧) Ibid., p. 155.

(١٨) Ibid., p. 197 et suiv.

نضوب التدعيم الذي كان المركز يسعى للحصول عليه، وكذلك في إفشال توسعه داخل المجالات الاجتماعية المختلفة.

وكان لهذا الفشل نتائج تركت بدورها آثاراً عميقة على القرن التاسع عشر، ولا تزال مستمرة حتى اليوم في تكييف النظام السياسي في بلدان العالم الإسلامي. إن فشل المركز أولاً في الانفصام عن المجتمع التقليدي، لم يمكنه من احتكار الوظائف السياسية، التي ظل جزء كبير منها مبعثراً داخل مجالات اجتماعية، الأمر الذي أدى إلى احتواء وتقييد بل ومنع تمايز الحيز السياسي. وبدلاً من أن يتكون المسرح السياسي الحديث وفقاً للثنائية «دولة ـ مجتمع مدني»، فإنه قد تشكل خارج المجتمع، وبذلك حرم نفسه من وسائل السيطرة على المجتمع وتنظيمه.

وقد تمخضت هذه الحالة عن تفاقم طابع «التمركز حول الذات» الذي تتسم به إستراتيجية التحديث السياسي. وحينما أدرك المركز السياسي انغلاق المجالات الاجتماعية أمامه، أعاد توجيه عمله نحو ذاته، ونحو مجموعة من الوظائف التي يستطيع تأديتها من غير الحاجة إلى تعبئة أقسام المجتمع الطرفية: وهذا هو السبب في الدور الأساسي للإصلاحات العسكرية المتكررة، أو في وضع دساتير عادة ما تكون صورية وقصيرة العمر(١٩). ويوجد ما هو أخطر من ذلك، إذ حين يرى المركز أنه لا يمتلك بذاته وسائل تحقيق التحديث الاجتماعي ـ الاقتصادي، فإنه يسعى تدريجياً نحو الاستغناء عنه، ونحو عدم العمل إلا من أجل صالحه الخاص، بل ويصل فيما بعد إلى ما هو أسوأ بكثير، إذ يرى في هذا التحديث خطراً وبالتالي يجب احتواؤه.

ويعني بناء نركز سياسي حديث أيضاً الخروج من حيز السيطرة التي كانت الدول الأوروبية الكبرى تقوم منذ نهاية القرن الثامن عشر بنسج خيوطها، والذي كان يحتوي مجموع بلدان العالم الإسلامي. وتتجلى الطبيعة التناقضية لظواهر التبعية بأكملها وبوضوح شديد، منذ العقود الأولى لعمليات التحديث السياسي: كانت هذه العملية قد فرضت نفسها على أنها انفتاح على

---

(١٩) Cf. Berkes (N.), op. cit., p. 97 et suiv., 144 et suiv.

الغرب وذلك قبل أن يتم إدراكها بلغة وطنية. وحين تم تنسيق الإستراتيجيات الوطنية في نهاية القرن التاسع عشر، فإنها اسهمت في الواقع في تفاقم هذا التناقض: كان التحرر من الوصاية الغربية يعني في غالبية الأحوال إعادة دخولها من باب آخر وبطريقة أكثر رسوخاً وتوطداً. إن هذا الخروج غير الناجح هو الآخر لا يزال يؤثر بشدة على عمل النظم السياسية المعاصرة.

لا جدال بأن أول عمل لتحديد النظم السياسية التقليدية بالنسبة للدولة الغربية الكبرى، كان اكتشاف عدم توازن، وعدم تساو في الإنجاز. وكذلك فإن مجمل الإلتباس الذي يحيط بعلاقتهما قد تجلى أولاً على المستوى العسكري: إنها هزيمة الأتراك في مواجهة الروس هي التي أدت، بعد معاهدة بزاروڤتش (١٧١٨)، إلى بداية عصر «زهور الربيع» الذي كون الأزمنة الأولى الغنية بالإصلاحات. وبنفس الطريقة نجد أن الإصلاحيين في بلاط الحكام الفرس حصلوا على التشجيع بعد هزائم آل قاجار المتكررة أمام جيرانهم في الشمال ومعاهدات جولستان (١٨١٣) وتركمانتشاي (١٨٢٨) المهينة، وبعد فشل الحرب ضد أفغانستان التي حصلت على مساندة من بريطانيا. وينطبق هذا التحليل بالأحرى على حالة مصر حيث ساعد غزو بونابارت على هدم النظام المملوكي التقليدي، ومن ثم التمهيد لإصلاحات محمد علي[٢٠]. ومن المفارقات أن جميع هذه المصادمات قد أدت إلى كبح إرادة التحرر تجاه الغرب، إذ لم تؤد مقاومة السيطرة الأوروبية إلى تقليد تنظيمها العسكري فحسب ـ والذي يعتبر استيراده إلى الشرق في بداية القرن التاسع عشر من أهم التجديدات التي أجريت ـ بل أدت هذه المقاومة أيضاً إلى تقليد الغرب في المجالات الاقتصادية والقانونية والثقافية. كما تم اكتشافه القدرة الغربية في المجال التجاري: وقد أصدرت الإمبراطورية العثمانية في عام ١٨٥٠ مجموعة قوانين تجارية جديدة قريبة للغاية من القوانين الفرنسية، بل وأصدرت قانون عقوبات جديد (١٨٥٨) يتجه نحو أولوية حماية الملكية[٢١]. وفي المجال التعليمي افتتح «أمير كبير» في إيران

(٢٠) Ibid., p. 23; Afshar (M.), La Politique europénne en Perse; Téhéran, 1973, p. 37 et suiv.; Siassi (A.A.), op. cit., p. 58 et suiv.

(٢١) Berkes (N.), op. cit., p. 160 et suiv.

مدرسة هندسة، وكان في مصر إبان وفاة الخديوي إسماعيل مائة وستة وأربعون مدرسة من بينها عدد كبير من المدارس البروتستانتية، واليونانية، والأرمنية(٢٢). وباختصار قامت الحركة الإصلاحية الأولى بمقاومة الغرب ببساطة شديدة عن طريق التغريب: كانت ممارسة التحديث هي ممارسة الانحياز، وقد قام بتنشيطها وتحبيذها الجيل الأول من الأتراك، والمصريين، والفرس، الذين أرسلوا لأوروبا لمتابعة دراستهم أو للقيام فيها بمهام ديبلوماسية. وقد كون هؤلاء، لدى عودتهم، الجزء الأكثر إصلاحية بين الطبقة السياسية، بل لقد قاموا ـ خاصة عن طريق تكوين محافل ماسونية ـ بإنشاء بنيان تغريبي حقيقي ظلت آثاره ملموسة لغاية فترة حكم الشاه الأخير: وهكذا قام ميرزا صالح وملكم خان في إيران بإقامة وسيلة ترابط أصبحت موقع تجمع جميع النخب التي لم تكن تمتلك منابع للسلطة التقليدية(٢٣).

وفي نهاية القرن التاسع عشر اتجهت معطيات هذه المشكلة نحو التغير، حين اتخذت عمليات التبعية أشكالاً ملموسة بشكل أكبر، وحين أصبحت أكثر شراسة، بلغت ذروتها بإقامة إدارة فرنسية في تونس، وإدارة بريطانية في مصر وسياسة تواجد نشطة للغاية لكل من بريطانيا وروسيا في إيران. ولم تعد المجازفة هي حماية الذات باللجوء إلى تعزيز القدرات الذاتية، ولكنها أصبحت في هذه المرة مقاومة المخاطر المترتبة على الغزو. وتحت وطأة ظهور تيار إحيائي يدعو إلى الوحدة الإسلامية، بدأت العناصر القائمة بالتحديث تفكر في التحديث وتحققه بلغة الوطنيين، وبعبارة أخرى بدأت في فصل هذا التحديث عن عملية التغريب(٢٤).

ومع ذلك فشل هذا الفصل بدوره، بسبب مجموعة من المؤثرات الضارة. أولاً لم تكن هذه النخب تملك منابع للسلطة مستقلة بدرجة كافية

(٢٢) Lambton (A.K.), «Persia: the Breakdown...», art. cit., pp. 452-453; Heyworth-Dunne (J.), An Introduction to the History of Education in Modern Egypt, Londres, 1938, p. 406 et suiv.

(٢٣) Farman-Farmayan (H.), «The forces of modernization in XIXth century Iran: a historical survey», in Polk (W.R.), Chambers (R.), op. cit., p. 146 et suiv.

(٢٤) Hourani (A.), Arabic Thought..., op. cit., p. 103.

لكي تنفصل عن الغرب؛ بالإضافة إلى أن الطبيعة الأبوية للنظم الملكية القائمة وضعت الطبقة السياسية في موقف مزعزع لأن كل فرد منها كان تحت رحمة السلطان، أو الشاة أو الخديوي الذي كان يستطيع في أي وقت أن يعزلهم: فكان من الشائع أن تسعى النخب السياسية للحصول على تعضيد هذه الدولة أو تلك من الدول الأجنبية الكبيرة لتدعيم مراكزها المزعزعة: سعى الوزيران الإيرانيان أمين الدولة ومشير الدولة للحصول على التعضيد لدى البريطانيين، بينما سعى منافساهما عين الدولة وأمين السلطان على تعضيد الروس وكان هذا التأييد الأجنبي في كلتا الحالتين الوسيلة الوحيدة القادرة على حمايتهم في مواجهة ناصر الدين شاه أو مظفر الدين شاه. وبكلمات أخرى فإن قيام نظام ملكي أو سلطاني أبوي بعملية التحديث في سياق التبعية، كان يحث على السعي نحو الحصول على الوصاية الأجنبية، ويشجع خلق طرق جديدة لتغلغل الدول المسيطرة، كما كان يعرقل الفصل بين التحديث والتغريب(٢٥). ويوجد ما هو أكثر خطورة أيضاً، إذ كانت المنافسة بين الدول الأوروبية الكبرى تتجه نحو تنظيم عملية التحديث وتوجيهها نحو صالح هذه أو تلك من الدول الكبرى، وفقاً لما إذا كان العمل المتعلق بسكك حديدية أو اتصالات برقية أو إصلاح قضائي أو مصرفي يتولاه وزير تحميه إحدى هذه الدول أو إذا ما كان الامتياز قد منح لها مباشرة. وهكذا فإن الدول الغربية كانت تجد من صالحها الخاص الحث على تحديث انتقائي وتحت السيطرة: وقد استمرت ممارسة **الإصلاح** متكافئة مع **الانفتاح** على الغرب.

ومع ذلك لم يكن تزامن هاتين الظاهرتين مطلقاً خاصة بسبب تعقيد المسألة الوطنية. إذ كان الانفتاح يعني تبني فكرة الأمة الحديثة والإستراتيجيات المرتبطة بها. وكانت لهذه الإستراتيجيات آثار متنوعة للغاية، لعبت أحياناً دوراً مناهضاً للقائمتين بالتحديث: فحين شرع محمد علي حاكم مصر في غزو سوريا، وفي تمديد العمل الإصلاحي على الأراضي السورية، اضطر إلى مواجهة رد فعل وطني قوي شجعته الدول الغربية بحماس وقادته أقلية مسيحية، نجحت مع ذلك في تعبئة جميع الطوائف. وقام ممثلو هذه

(٢٥) Cf. Lambton (A.K.), art. cit.

الطوائف في اجتماع عقد بكنيسة القديس إلياس في عام ١٨٤٠ بالاحتجاج ضد الوصاية المصرية وضد فرض الضرائب والتجنيد الإجباري(٢٦). وعلى نفس المنوال نجد أن انتشار الفكرة الغربية الخاصة بالأمة أدت إلى نمو حركة تحرر لدى المسيحيين في الإمبراطورية العثمانية حتى أن السلطان عبد المجيد الأول حاول احتواءها بإعلانه في عام ١٨٣٩ المساواة بين جميع رعاياه داخل ما أسماه الأمة العثمانية(٢٧): إن هذه الإشارة الرسمية إلى جماعة وطنية كمرجع لا تستند إلى الدين ولا إلى اللغة، قد أدت إلى التعجيل بتحلل الإمبراطورية بدلاً من إزدهار المركز، بل إلى إضعاف النخب التحديثية التي لم تجد في هذه الإشارة شرعية بديلة، ولا وسيلة لتعبئة الجماهير.

يضاف إلى ذلك أن الفكرة الوطنية لاقت نجاحاً كبيراً باعتبارها وسيلة للاحتجاج ضد التحديث أكثر منها وسيلة لتقدمه. وحيث أن التحديث الاقتصادي والتعليمي قد أفاد أساساً الأجنبي والأقليات المختلفة فإنه ولد في الواقع تحركات احتجاجية، خاصة لدى النخب التقليدية والتجار المسلمين الذين كانوا يجمعون، في إدانتهم، بين الأجنبي والمركز الحاكم، ويخلطون في نفس الاتهام بين التحديث والغرب. وكانت هذه الظاهرة واضحة بوجه خاص في إيران حين تحالف «البازاريون» [التجار] والعلماء ضد ناصر الدين شاه وإنجلترا للإحتجاج ضد إنشاء هيئة التبغ تحت وصاية بريطانية(٢٨). والأهم من ذلك كانت تعبئة نفس هذه الفئات التي تكتلت في عام ١٩٠٥ في حرم جامع الشاه عبد العظيم للاحتجاج على مصلحة الجمارك الجديدة التي أسندت إلى رجل الأعمال البلجيكي نوس Naus(٢٩). وفي كلتا هاتين الحالتين كانت للحجة الوطنية نتائج تعبوية لمنازعة السلطة، لا لتأييدها، ولمناهضة التحديث لا لتحبيذ توسيع نطاقه. وحين قامت مراكز الأسر الحاكمة بالخلط

---

(٢٦) Hourani (A.), op. cit., pp. 60-61.

(٢٧) Heyd (U.), art. cit., p. 365.

(٢٨) Keddie (N.), Religion and Rebellion in Iran: the Tobacco Protest of 1891-1892, Londres, F. Cass and co., 1966; Lambton (A.K.), «The tobacco regie: prelude to revolution», Studia islamica, no 22, p. 71 et suiv.

(٢٩) حول وظيفة النخب الدينية التعبوية، راجع: Algar (H.), Religion and State in Iran: 1785-1906. The Role of the Ulema, Berkeley, University of California Press, 1969.

بين التحديث والتغريب بسبب غياب إستراتيجية بديلة، فإنها جعلت الحجة الوطنية ترتد ضد مشروع هذه المراكز ذاته، إذ سرعان ما تلقفتها النخب التقليدية والدينية، وأصبح من المشكوك فيه للغاية إمكانية استعادة هذه الحجة في المستقبل كوسيلة لإضفاء الشرعية على السلطة القائمة. وقد خاض فيما بعد كل من مصدق، وبورقيبة، وعبد الناصر تجربة ضعف هذه الوسيلة في ثقافة لا تندمج معها فكرة الأمة بسهولة في ثقافة لا تندمج معها فكرة الأمة بسهولة لأنها تعبر عن استبعاد البلاد خارج الجماعة الإسلامية الكبيرة.

ومن جديد نرى انعدام الوسائل التي كان يمكن لإستراتيجية التحديث أن تستخدمها. لقد حرمت النخب التحديثية من إمكانية تعريف نفسها بوضوح بالنسبة للغرب، وكذلك بالتمايز عن النموذج الذي تستلهمه.

وفي مثل هذه الأحوال ليس من الغريب إطلاقاً أن تكون أعظم أوقات عملية بناء مركز حديث للسلطة تقع خلال المراحل النادرة التي تتلاقى فيها الحركات الوطنية مع المطالبات بتجديد النظام السياسي. ومن وجهة النظر هذه تحمل الثورة الدستورية الإيرانية «انقلاب المشروطية» مغزى هاماً، لأنها بدأت على وجه التحديد مع تعبئة التجار (أهل البازار) والعلماء ضد سيطرة الغرب السياسية ـ الاقتصادية وضد الاستبدادية الملكية التي تساعدها بالنيابة(٣٠). وقد سمح إصدار الدستور بإحباط المركز الحاكم وبإقامة حد أدنى من النفوذ والسلطة لصالح رجال الدين والتجار عن طريق المؤسسات التمثيلية الجديدة: وبكلمات أخرى حلت النخب التقليدية مكان النظام القائم على أساس حجة جمعت لأول مرة بين الوطنية والتحديث. ومع ذلك فإن ما كان يصنع قوة الثورة الدستورية الإيرانية كان في نفس الوقت علامة على ضعفها. ولم تتمكن ثورة عام ١٩٠٦ من الحصول على تعبئة دائمة لصالحها لأنها كانت نتيجة مجرد تحالفات تكتيكية: لم تتمكن من تعبئة رجال الدين الذين سرعان ما أظهروا رغبتهم في المحافظة على مصالحهم الخاصة وإحياء

---

(٣٠) Lambton (A.K.), «Persia: the Breakdown...», art. cit., pp. 466-467; Browne (E.G.), The History of the Persian Revolution, 1905-1909, Londres, A. and C. Black, 1910.

هيمنة الشريعة على نظام دستوري يتطابق إلى حد كبير مع النموذج الغربي[٣١]. كما لم تحصل على تعبئة الجماهير التي ارتدت سريعاً نحو التعريف السلبي للوطنية؛ كما لم تحصل على تدعيم السلطة القائمة التي كانت تعتبر تكوين المؤسسات التمثيلية مظهراً ثانوياً وقليل الفائدة للتحديث السياسي. ولهذه الأسباب لم تكن لثورة عام ١٩٠٦ في تاريخ إيران سوى مكانة رمزية تتمثل في الاحتفال بأعيادها السنوية، بينما تتعرض منجزاتها لهجمات متتالية سواء من جانب النخب التقليدية أو النخب الحديثة[٣٢].

ويمكن أن تقدم الثورة الكمالية مثالاً آخر على انشقاق هام، لكن على أسس مختلفة قليلاً. في هذه الحالة أيضاً انقلبت أوضاع النظام السياسي العثماني بواسطة حركة وطنية نشطة. وعلى عكس الثورة الإيرانية، لم تتم هذه الثورة بمبادأة من جانب فئات اجتماعية تقليدية. ولهذا السبب كانت أقل انتهازية، ولكن في المقابل كانت قاعدتها الاجتماعية أقل صلابة بكثير: وقد ازدادت إستراتيجية الخروج عن التقاليد التي قادتها النخب الكمالية ضعفاً، وحصل النظام المستمد منها على أقل تأييد شعبي، كما أن نمط الحكومة الذي نتج عنها ظل أساساً حكراً على بورجوازية ذات وطنية متميزة لكنها قليلة الاهتمام بتحديد نمط للتحديث مغايراً للغرب ومراعياً للتقاليد[٣٣].

---

(٣١) Richard (Y.), «Le radicalism islamique du Shaykh Fazhollah Nuri et son impact dans l'histoire de l'Iran contemporain», in La Pensée et les homes, Bruxelles, 1986, pp. 60-87.

(٣٢) حول هذه المكانة الرمزية أساساً، راجع: Binder(L.), Iran: Political Development: in a changing society, Berkeley, University of California Press, 1962 ch. 1.

(٣٣) يوضح أوزبودون E.Ozbudun أنه من المبالغة قصر تأييد النظام الكمالي الجديد على النخب البيروقراطية ـ الدينية وحدها؛ كما يوضح بأن الموظفين كانوا يمثلون الأغلبية المطلقة داخل «الجمعية الوطنية الكبرى» (٤٣٪)، وبأن أعيان الريف ورجال الدين كانوا يمثلون القوى المعاونة، ولكن سرعان ما اختفى رجال الدين من الجمعيات التالية، راجع:

Ozbudun (E.), «La nature du régime politique Kémaliste», in Kazancigil (A.), Ozbudun (E.), ed., Ataturk, fondateur de la Turquie modern, Paris, Masson, 1984, pp. 85-86.

ومن هذه الناحية نجد الاختلاف ملحوظاً عن المجالس التي تكونت بعد ثورة عام ١٩٠٦ الإسرانية والتي سيطر عليها رجال الدين والتجار، وحصل الأولون على أغلبيتها المطلقة حتى عام ١٩٢٨، راجع:

Akhavi (S.), Religion and Politics in Contemporary Iran, State University of New York Press, 1980, p. 59.

التغلغل في النظام الاجتماعي

إن فشل هذه الانشقاقات المختلفة جعل دخول التحديث إلى المسرح السياسي في مختلف البلدان الإسلامية أكثر ضعفاً. وتحف المخاطر بهذا التغلغل من نواحي عديدة: لقد وجد المركز السياسي الحديث نفسه منطوياً على ذاته بسبب فشله في طموحاته التحديثية، ولأن وسائل اتصاله داخل القطاعات الاجتماعية الطرفية تتسم بالضعف؛ ولأن النظام التقليدي لا زال قوياً ويمتلك منابع قوة هامة تساعد على استمرارية ثنائية سياسية لا زلنا نشاهد آثارها. وفي ظل هذا البعد الثنائي، تتشكل القطاعات الاجتماعية الطرفية من جديد، وفقاً لأنماط من التحالف تعرقل أو على الأقل تقيد الإستراتيجيات التي لا يزال المركز يستطيع الاعتماد عليها.

وللوهلة الأولى يبدو دخول التحديث السياسي في النظام الاجتماعي للبلدان الإسلامية وكأنه يتقارب مع دخول نموذج للدولة مشابه لذلك النموذج الذي ظهر في القرون الوسطى الغربية. هذا على الأقل هو المنطق الذي يمكن استخلاصه من مجموعة الإصلاحات التي أجريت في الإمبراطورية العثمانية منذ القرن الثامن عشر بواسطة أحمد الثالث خلال «عهد زهور الربيع»، وفي نهاية القرن الثامن عشر بواسطة سليم الثالث من خلال «النظام الجديد»، وبخاصة خلال القرن التاسع عشر بأكمله عن طريق «التنظيمات»[٣٤]. وقد بدأت هذه التنظيمات بصدور الأمر السلطاني في ٣ نوفمبر ١٨٣٩، والمسمى ميثاق جُلخانه والذي تناول جميع العناصر المكونة لمنطق الدولة: «يجب أن تقام المؤسسات على ثلاث نقاط وهي:

١ ـ الضمانات التي تحقق الأمن التام لرعايانا سواء بالنسبة لحياتهم أو لشرفهم أو لثروتهم.

٢ ـ طريقة قانونية لتقدير الضرائب ولجبايتها.

---

(٣٤) Cf. Engelhardet (E.), La Turquie et le Tanzimat, ou Histoire des réformes dans l'Empire ottoman. Paris. A. Cotillon, 1882.

٣ ـ طريقة قانونية أيضاً لتجنيد الأفراد ولتحديد مدة خدمتهم العسكرية[٣٥]».

أمن، وضرائب، وجيش: إنها وسائل شبيهة للغاية بالوسائل التي لاقت اهتماماً كبيراً لدى رجال القانون في نهاية القرون الوسطى الغربية. ونلاحظ في نفس الوقت بذل جهود مشابهة لبناء بيروقراطية ذات طابع عقلاني وقانوني وبصورة تدريجية. لقد شرع محمود الثاني منذ عام ١٨٣٤ في تحديث الإدارة بإقامة تنويع حقيقي للوظائف الحكومية وبتوزيعها على قطاعات متخصصة، وفي فصل الشؤون الدينية المسندة إلى «شيخ الإسلام» عن الشؤون الدنيوية المسندة إلى «الباشوكلاء» و«الوكلاء». وقد تابع عبد المجيد الأول هذا العمل بإصدار ميثاق جُلخانه (١٨٣٩)، ثم «الخط الهمايوني» (١٨٥٦). وكان عبد المجيد يسعى بذلك نحو إحياء الإدارة المحلية برئاسة ولاة يقوم بتعيينهم؛ ونحو إقامة سياسية ضريبية وللتجنيد الإجباري، وللاعتراف بتساوي الحقوق بين جميع الرعايا وحماية هذه الحقوق. وقد اتجه بنوع خاص نحو تحديد نطاق السلطة التشريعية الجديدة التي أُسندت في البداية إلى «مجلس الإصلاحات» الذي كان السلطان يعين أعضاءه، والذي كان يستطيع سن قوانين غير صادرة عن الشريعة، ولا حتى مستمدة من فتوى شيخ الإسلام، على شرط ألا يخالف أي منهما. وقد قامت هذه المؤسسة بالمعاونة تدريجياً على تكون نظام للقوانين العامة وغير الشخصية التي تحمي حرية التجارة والملكية الخاصة[٣٦].

وقد تفرع عن هذا المجلس فيما بعد «ديوان العدلية» المشابه لمحكمة عليا تسمح للمركز بممارسة وظيفة النقض القانونية (١٨٥٤)، ثم مؤسسة «شورى الدولة (١٨٦٨)» قريبة الشبه من مجلس الدولة الفرنسي، واللذان قاما بوظيفة تمهيد الطريق لإقامة مؤسسات دستورية. وقد تحققت إقامة هذه المؤسسات بفضل «التنظيمات» التي صدرت عامي ١٨٧٦ و١٨٧٧: فقد أنشأ الدستور الصادر في ٢٣ ديسمبر ١٨٧٦ برلماناً، وأسس المسؤولية

---

(٣٥) Ibid., p. 257.

(٣٦) Ibid., p. 263 et suiv.

الوزارية، وحرية الصحافة والمساواة الضرائبية. وصاحبت هذا الدستور إجراءات لصالح التعليم، مثل مجانية التعليم الإبتدائي، وإنشاء المدارس الابتدائية والثانوية والجامعات، بل وتوسيع نطاق التحديث التقني والاقتصادي الذي تدعم بصفة خاصة بفضل تشييد السكك الحديدية والاتصالات البرقية(٣٧).

ونجد نفس الصورة في مصر، وفي تونس، وإلى حد ما في إيران التي ظلت لأمد طويل في البداية خاضعة لإصلاحات ذات طابع عسكري والتي لم تصل إلى نظام دستوري مماثل إلا في بداية القرن العشرين(٣٨). وقد تكررت نفس الظاهرة أيضاً في أطراف الإمبراطورية العثمانية خاصة في العراق وفي سوريا حيث بلغت الإصلاحات ذروتها بأعمال مدحت باشا التي تميزت في نفس الوقت بعمل تمركزي قوي، وبإصلاح الإدارة، وبسياسة أمنية، وبتطور البنى الأساسية.

ولم تكن النتائج مبهرة إلا من حيث الشكل، إذ أنها اقتصرت إلى حد كبير على العمل الصوري. وأصبح جوهر العمل الإصلاحي محصوراً في دائرة مغلقة بسبب الأعيان ورجال الدين: فقد أخرجت القوى الاجتماعية نفسها من الأعباء الضريبية ومن التجنيد الإجباري، أو خضعت لها عن طريق سلطات وسيطة(٣٩). ولم يتجاوز مبدأ المساواة بين الرعايا حدود نظام سياسي صوري، بسبب إعادة تكون «الأمة» خارج دوائر السلطة الرسمية. وكان العمل التشريعي ذاته وهمياً: فإما أنه حصل على بعض الفعالية، كما حدث في المجال التجاري، ولكن مع إبراز ذاتية نخبة تجارية صغيرة؛ وإما أنه يتطلع إلى الشمولية، كما حدث في المجال المدني، لكنه تحطم حينذاك أمام مقاومة الشريعة. أما العمل الدستوري فلم يجد شرعية إلا لدى النخب التي أوجدته، ومن ثم لم يتحقق له الدوام إلا بمشيئة الحكام: لقد أوقف السلطان عبد الحميد دستور عام ١٨٧٦ بعد إصداره بقليل، كما أنه لم يتم قط تطبيق الدستور الإيراني بصورة حقيقية. إن الجوهر الأساسي الذي يفرق

(٣٧) Heyd (U.), art. cit., p. 370 et suiv.
(٣٨) Hourani (A.), «Ottoman Reform...», art.. cit., p. 54 et suiv.
(٣٩) Ibid., pp. 62-68.

بين التحديث السياسي الذي أقيم في القرن التاسع عشر الإسلامي وبين بناء الدولة في الغرب هو هذه الفرصة الضائعة لامتداد الحداثة خارج المركز ذاته، وخارج المسرح السياسي القائم على مهارة الحيل والمخادعة. وعلى الأرجح أن هذا الفشل ليس ثمرة للمصادفة، كما أنه ليس مجرد أثر لأي «تخلف» مهما كان. كما أنه لا يعود إلى تأخر اقتصادي وهو أمر غير محتمل إذا ما أخذنا في الحسبان السياق «الريفي» الذي تم فيه بناء الدولة الغربية؛ كما أنه لا يعود إطلاقاً إلى عجز في التعبئة الاجتماعية، خلال عصر كان مستوى تحضره لا يقل عن مستوى تحضر العصر الوسيط الأوروبي. إن سبب هذا الفشل هو نموذج للعلاقات لا يتيح للمجتمع مواجهة السلطة المركزية بنمط من **المقاومة المتواطئة** شبيهة بتلك التي بادر بها فيما مضى السادة الإقطاعيون والبورجوازيون الغربيون، ولكن بمقاومة اتسمت بالرفض الشديد الأمر الذي عمّق الفجوة بين المسرح السياسي الجديد وبين النظام الاجتماعي ـ السياسي التقليدي.

والحال أن هذه الفجوة تميز بداية النظام السياسي في مجتمعات العالم الإسلامي المعاصر. وتستمر النخبة السياسية الحديثة الآخذة في التشكل في الحصول على منابع جديدة لتدعيم سلطتها عن طريق التقدم التكنولوجي، ومن تطور المجتمع الدولي. ولكن المحيط الاجتماعي يغذي بدوره فعاليته السياسية وقدرته على البقاء من خلال نشاطه الرافض أو الاحتجاجي والذي يتقوى أيضاً من دوام هذا المسرح السياسي الكائن خارجه. ويستفيد هذا المحيط من التشهير بتبعية النخبة السياسية الجديدة للأجنبي، ويبرز طابعها الثابت أكثر من كونه خاضعاً لظروف طارئة، ويعارضه استناداً إلى «الأصالة»، «الهوية»، ورفض الانسلاخ[٤٠].

يتم إذن تغلغل التحديث السياسي في المجتمع على أسس مختلفة عن

---

(٤٠) حول الإمبراطورية العثمانية، راجع: Kuran (E.), «The impact of nationalism on Turkish elite in the XIXth century», in Polk (W.R.), Chambers (R.), op. cit., p. 109 et suiv. وحول التبعية الدينية المتزايدة في لإيران في القرن التاسع عشر واستخدامها حينذاك في المسألة الوطنية، راجع: Algar (H.), op. cit., et Amir Arjomand (S.), «The Shiite Hierocracy and the State in Pre- modern Iran: 1785-1890», Archives européennes de sociologie, 1981, pp. 40-78; Keddie (N.), Religion..., op. cit.

تلك التي كانت متوقعة. لقد تكونت تدريجياً نخبة سياسية تستمد هويتها ومنابعها من إنجاز التحديث السياسي الشامخ ومن الآثار الضارة التي صاحبته. إن تلك النخبة السياسية التي ظهرت تدريجياً إلى الوجود خلال القرن التاسع عشر داخل الإمبراطورية العثمانية قد تميزت شيئاً فشيئاً عن الطبقة الحاكمة القديمة، إلى حد أنها كونت طبقة سياسية مستقلة منفصلة. ويمكن أولاً تقييم ثنائية النظم السياسية هذه على أساس الأصل الاجتماعي والتكوين الدراسي: فإذا كانت العناصر الثورية تنتمي في غالبيتها خلال عهد «التنظيمات» الأولى إلى عائلات «الأعيان»، فقد كانت خلال بدايات القرن العشرين منتمية إلى طبقة مختلفة إذ كانت تنتمي جزئياً إلى البورجوازية الحضرية الصغيرة وتتسم بتكوين دراسي يميزها بوضوح عن باقي المجتمع(٤١). كان هذا التطور الاجتماعي يسير جنباً إلى جنب مع إعادة تحديد مصالح الجماعة: لقد انفصلت النخبة السياسية عن الأرستقراطية العقارية التي كانت تعارض سلطتها، كما انفصلت في نفس الوقت عن الجماهير - فلاحين وسكان مدن - والتي كانت تختلف عنها في الأسلوب، ولذلك لم يكن أمامها إستراتيجيات أخرى ممكنة سوى تكملة بناء المسرح السياسي ومتابعة عمل التحديث السياسي الذي يمنحها هويتها. وهكذا فإن تحول النخب الحديثة تدريجياً إلى جماعة منعزلة عن المجالات الاجتماعية المختلفة قد ساهم في تفاقم الطابع الأجنبي لمجمل الحياة السياسية الحديثة. فقد تمخض تطور المجتمعات في العالم الإسلامي عن نقيض ما حدث في الغرب أثناء بناء الدولة: إن الملك ورجال القانون الذين كانوا في البداية منعزلين قد تمكنوا تدريجياً من نسج علاقات معقدة ومكثفة مع المجتمع المدني عن طريق منح الألقاب الشرفية أو الأموال؛ في حين أن الطبقة السياسية العثمانية التي انبثقت من النظام التقليدي، ما لبثت أن ابتعدت عنه رويداً رويداً.

ونلاحظ ظاهرة مماثلة إلى حد ما في إيران حيث نجد استقلالية الطبقة السياسية قد تعززت بممارسات مالية أكثر وضوحاً دفعت الشاه والمحيطين به

(٤١) Shaw (S.G.), «Some aspects of the aims and achievements of the XIXth century ottoman reformers», in Polk (W.R.), Chambers (R.), ed., op. cit., p. 36 et suiv.

إلى توزيع مراكز السلطة في مقابل «هدايا» وإلى تجنيد الموالين داخل دوائر اجتماعية متنوعة للغاية بطريقة تدعم من استقلالية الملكية في مواجهة الأرستقراطية. ونحن نعرف مثلاً أن أهم الرجال السياسيين في القرن التاسع عشر وهو الأمير الكبير ميرزا تقي خان كان ابناً لرجل يعمل طباخاً، وأن أمير الدولة الحاج محمد حسين خان كان ينتمي لأسرة من البقالين[٤٢]. ومع ذلك فقد ساهمت هذه الترقية الاجتماعية التي لا يجب المبالغة في مداها[٤٣] على ازدياد خارجية النظام السياسي، بل وعلى تقييد مجال عمل النخبة السياسية التي لم يكن لديها خيارات أخرى سوى تأمين حماية ذاتها والحفاظ على بقائها بطريقة تجعلها تسيطر وفقاً لصيغة كثيراً ما استخدمت في إيران وهي «حكومة النخبة، بواسطة النخبة، ومن أجل النخبة[٤٤]».

وقد أثرت هذه الاستقلالية المتنامية للنخب على توجهات الثنائية السائدة في الحيز السياسي بطريقة متناقضة. فمن ناحية زادت من عزلة المسرح السياسي الحديث جاعلة من هذه العزلة ـ التي تبدو ظاهرة سلبية ـ الاحتمال العقلاني الوحيد الذي يمكن أن يكون متوافقاً مع مصلحة النخب الحديثة. ومن ناحية أخرى دفعت هذه النخب إلى اللجوء تكراراً إلى الأعيان لتعويض تغلغلها الضعيف للغاية في المجتمع. وفي الواقع أن هذه الحيرة كانت تتكيف تبعاً للموارد التي يمتلكها المركز. فإن ضعف هذه الموارد طوال القرن التاسع عشر سواء على المستوى المادي أو الرمزي، دفع ممثلي المركز وبصفة خاصة الولاة، إلى اجتذاب حظوة الاعيان، بل وإلى الاستنجاد بخدماتهم، أو كما حدث في إيران، إلى أن يصبحوا هم أنفسهم من الأعيان[٤٥]. وقد تجددت هذه الحالة جزئياً في القرن العشرين، خاصة بفضل ازدياد الموارد المادية التي كانت يمكن للمركز أن يعتمد عليها. لقد ساهم تقدم تقنيات القمع، والدور الأساسي الذي لعبه في إيران إنشاء أجهزة

(٤٢) Zonis (M.), The Political Elite of Iran, Princeton, Princeton University Press, 1971, p. 123.

(٤٣) Cf. ibid., p. 122.

(٤٤) Ibid., p. 133.

(٤٥) Hourani (A.), art. cit., p. 51 et suiv.

الاتصالات البرقية مثلاً، وتشييد الطرق والسكك الحديدية في زيادة فعالية إمكانيات السلطة في التأثير على مختلف قطاعات المجتمع[٤٦]. وبما أن المركز ظل يمتلك شرعية على هذا القدر من الضعف، ولأن عدم التوافق بين البنى الاجتماعية والبنيان السياسي القائم ظل أمراً ظاهراً بمثل هذا الوضوح، الأمر الذي أدى إلى سلوكيات الرفض وإلى عرقلة إقامة مؤسسات تمثيلية، فإنه لم يمكن تحقيق التقدم على المسرح السياسي الرسمي إلا على أساس الأسلوب السلطوي.

وهكذا نجد أن نمو السلطوية ينظم بناء المسارح السياسية الحديثة في البلدان الإسلامية. ويوضح استيلاء مصطفى كمال على الحكم في تركيا، أو استيلاء رضا خان على الحكم في إيران كيف تحققت إستراتيجيات النخب التحديثية. ففي الحالة الأولى تمخضت هذه الإستراتيجية عن إقامة دستور جديد يمنح البرلمان سلطات هامة على حساب السلطة التنفيذية فيما يبدو؛ لكنها كرست إقامة الحزب الواحد ومنحته عن طريق البرلمان والرئاسة احتكار إدارة النظام السياسي المركزي[٤٧]. وفي الحالة الإيرانية حدث العكس، فقد أدى وصول آل بهلوي إلى الحكم إلى تهميش الموسسة الدستورية بصفة نهائية: وبينما لعبت «المجالس» الأولى دوراً هاماً، إلا أن المجالس التالية كانت اجتماعاتها تتناقص شيئاً فشيئاً، في حين قام رضا خان بفرض حكومته الخاصة على أحمد شاه (١٩٢١) قبل أن يدفعه إلى التنازل (١٩٢٥). وحين أصبح رضا هو الشاه قام بتحويل المجلس إلى أداة للسلطة إذ كان يختار النواب بنفسه، كما حظر إقامة أحزاب سياسية[٤٨].

وبالرغم من استمرار الممارسات السلطوية في النمو إلا أنها اقترنت بآليات موازية للتغلغل داخل المجتمع. لقد رأينا الدور الهام الذي لعبه اللجوء إلى طبقة الأعيان والذي كان قوياً في القرن التاسع عشر والذي لم يختف قط اختفاء كاملاً: إذ أن رضا شاه وهو يفرض نظامه السياسي فإنه لم

(٤٦) Lambton (A.K.), «Persia: the breakown...», op. cit., p. 461.

(٤٧) Ozbudun (E.), art. cit., p. 92.

(٤٨) Binder (L.), op. cit., Savory (R.M.), «Modern Persia», in Holt (P.M.), et al., op. cit., p. 601 et suiv.

يسعَ حقيقة إلى هدم الأرستقراطية التقليدية. فقد قام ابنه بإعادة جزء من الأراضي التي كان والده قد صادرها، قبل أن يشرع من جديد بعد استتباب سلطته، خلال عامي ١٩٦٢ و١٩٦٣، في تنفيذ مشروع إصلاح زراعي الأمر الذي أنهك سلطته السياسية تدريجياً(٤٩).

وفي الواقع أن المركز أقام تجريبياً وسائل متنوعة للوصول إلى الأقسام الاجتماعية الطرفية. حدث هذا بمجاملة الأعيان التقليديين، مما ساعد على جعلهم سادة محليين، وفي جعل علاقة الزبونية وسيلة مميزة للوصول إلى المركز. وكان هذا هو الدور الذي قام به الأغوات في الشرق الأناضولي خلال عهد كمال أتاتورك(٥٠). وتم هذا أيضاً بإجراء إصلاح زراعي وبارتقاء قادة محليين جدد تخلي لهم الحزب الواحد عن إدارة القرية اقتصادياً وسياسياً: وهو الإجراء الذي استخدمه النظام الناصري للوصول إلى الفلاحين على حساب التخلي عن سلطات هامة لصالح هؤلاء الأعيان الجدد(٥١). وحدث أيضاً عن طريق تكون سادة صغار يقومون بأعمال الحماية وكأدوات اتصال لدى الجماهير حديثة الإقامة والغريبة عن المسرح السياسي: وكان هذا هو وضع «الفتوات» في المدن المصرية وخاصة في القاهرة(٥٢). وأخيراً نجد وسيلة متطرفة وأكثر تكلفة، وهي ترك الأعيان التقليديين ينصّبون أنفسهم كعناصر فاعلة على المسرح السياسي الوطني باستخدامهم لمواردهم الخاصة: وكانت هذه حالة «الزعماء» اللبنانيين رؤساء العشائر التقليدية الذين أصبحوا رؤساء لأحزاب يحولون مجرى المنافسة الانتخابية لخدمة مصالحهم(٥٣). إن هذا المثال الأخير هو

---

(٤٩) Cf. Lambton (A.K.), The Parsian Land Reform, 1962-1966, Londres, Clarendon Press, 1969.

(٥٠) Meeeker (M.), «The Great family aghast of Turkey: a study of changing political culture», in Antoun (R.), Harik (I.F.), ed., Rural Politics and Social Change in the Middle-East, Bloomington, Indiana University Press, 1972, p. 237 et suiv.; cf. aussi Akarli (E.), Ben Dor (G.), ed., Political Participation in Turkey, Istanbul, Bogacizi University Pub., 1975.

(٥١) Harik (I.F.), The Political Mobilization of Peasants, Bloomington, Indiana University Press, 1974, p. 49 et suiv.

(٥٢) Cf. El-Messiri (S.), «The changing role of the futuwwa in the social structure of Cairo», in Gellner (E.), Waterbury (J.), ed., Patrons and Clients in Mediterranean Societies, Londres, Duckworth, 1977, p. 239 et suiv.

(٥٣) Cf. Hottinger (A.), «Zuama in historical perspective», in Binder (L.), ed., Politics in Lebanon, New York, J. Wiley, 1966, pp. 86-105.

البرهان على أن تراخي البنى السلطوية، وإدخال التعددية السياسية قد يكون مكلفاً للغاية للمركز بل قد يسرع بهدمه وذلك لتسببه في تفاقم علاقات الزبونية.

وعلى نفس المنوال، قد يجد المركز نفسه، في أحوال عديدة، مضطراً إلى إعادة إدخال «العلماء» إلى المسرح السياسي، وذلك ليستفيد من وسيلة جديدة للوصول إلى المجتمع التقليدي: وكان هذا الأمر موضع الاهتمام الدائم من جانب النظم السياسية المصرية المتعاقبة التي جعلت من كبار الشخصيات الدينية موظفين يحصلون على مخصصات هامة، والتي تولى اهتماماً خاصاً بالأزهر وبالرقابة عليه، كما أنها تستخدم «الشيوخ» كوسطاء لدى سكان العاصمة القادمين حديثاً من الريف[٥٤].

ولا يجب تفسير هذه التسويات والمصالحات على أنها علامة على تخلي النخب السياسية الحديثة عن إستراتيجيتها الخاصة بالتمحور حول الذات: إنها مجرد الثمن الذي يدفعه المركز لكي يتعايش مع محيط اجتماعي طرفي لم يتمكن من إدماجه في مسرحه السياسي الخاص. وتحصل العناصر الفاعلة التقليدية من جانبها على امتيازات هامة، وخاصة القدرة، فيما وراء موقفها الناقد للمركز، على أن تحصل منه على مخصصات ومرتبات، وأن تستفيد من إعادة توزيع الموارد القادمة من الأوساط الأكثر غنى أو من الخارج.

ومع ذلك فإن لثنائية المركز والأطراف هذه حدودها. فهي لا تتماثل مع تقسيم العمل، والتوازن الدقيق بين المركز والأقسام الطرفية اللذين ينظمان حياة الدولة في الغرب[٥٥]. وبما أن هذه الثنائية قائمة على أساس **الرفض المتبادل** فإنها لا تشبه «التعايش السلمي»، طالما أن فعالية كل من المعسكرين تتجه نحو هدم الآخر. إنها تعبر في الواقع عن علاقات قوى تتغير مع تغير الظروف وعن مؤسسات تزداد ضعفاً عندما تزيد المشاركة

---

(٥٤) Ajami (F.), «In the pharaoh's shadow: religion and authority in Egypt», in Piscatori (J.), ed., op. cit., Cambridge, Cambridge University Press, 1983 p. 17 et suiv.

(٥٥) Cf. supra, ch. 4, note 54.

السياسية[٥٦]. وتجري الأمور في الواقع كأنها مجابة بين منطقين متعارضين، أحدهما مستلهم من نظام دولي يغذي ويؤيد نموذج الدولة، والثاني ناتج عن فعالية نمت محلياً ولا تتوقف عن زعزعة المنطق الأول[٥٧]. وقد استمرت هذه الثنائية على قيد الحياة بفضل المجهودات المستميتة التي يبذلها المركز للحصول على شرعية عقلانية - قانونية بالاستناد إلى أشكال تقليدية للشرعية: منها شرعية **عسكرية** كتلك التي انتسب إليها مصطفى كمال، ورضا خان أو الضباط الأحرار المصريون، ولكنها شرعية تتعرض للخطر إلى درجات متفاوتة بسبب دور المؤسسة العسكرية التي توجد في قلب المسرح السياسي الجديد، ومنها شرعية **قبلية** أو **عشائرية** يمكن أن تنتسب إليها دول شبه الجزيرة العربية، ولكنها تتعارض مع شمولية نموذج الدولة؛ ثم شرعية **دينية** في العربية السعودية، وفي المغرب، وفي غالبية الممالك التقليدية، ولكنها تصطدم إلى حد ما بدعاوى علماء الدين أو الانتليجنتزيا الدينية الجديدة[٥٨].

ومما يغذي الالتباس أيضاً الخلط بين منطق كلي وآخر ذاتي تلجأ السلطة إليهما على التعاقب. يقوم المنهج الكلي بتوجيه خطاب السلطة، وبتنظيم مؤسساتها الشكلي، وواجهتها الدستورية، وتنمية بيروقراطيتها. بينما يميز المنطق الذاتي، في الواقع، الأبعاد الملموسة والأكثر وضوحاً لأفعالها مثل: تعبئة الموارد التي توجه أولاً نحو حماية النخبة السياسية ونموها الذاتي، ثم أشكال التفاعل المختلفة مع المحيط الاجتماعي والتي تعبر عنها بشكل واضح عمليات علاقات الزبونية المختلفة التي سبق لنا عرضها.

ولا تبقى الأقسام الاجتماعية الطرفية غير مبالية تجاه عمليات التحديث وإستراتيجيات المركز. فإنها تجد نفسها قد أعيد بناؤها وفقاً لتوجهات تؤدي

---

(٥٦) نلتقي هنا مع المعايير التي استخدمها هنتنجتون S. Huntington للاستدلال على حالة «تدهور سياسي»، بسبب العجز المؤسسي عن اجتذاب المشاركة السياسية؛ راجع:
Huntington (S.), Political Order in Changing Societies, New Haven, Yale University Press, 1968 p. 32 et suiv.

(٥٧) ذلك وفقاً للفرضية الثنائية التي وردت خاصة في Geertz (C.), Agricultural Involution, Berkeley, University of California Press, 1963, p. 119 et suiv.

(٥٨) Cf. infra chap. Suivant.

إلى ظهور مصالح جديدة، وتحالفات جديدة، بل وظهور مجموعات وحركات اجتماعية جديدة. لكن يؤدي هذا إلى تدعيم عملية تكوين مؤسسات السلطة السياسية المركزية، على عكس ما حدث خلال التطور السياسي الغربي.

وقد تمخضت إعادة البناء هذه أولاً عن نزع الامتيازات من النخبة الدينية. فقد أظهر «عصر زهور الربيع» لأول مرة أن «العلماء» لا يمثلون الفئة الوحيدة المتعلمة داخل المجتمع العثماني: وهكذا فقد العلماء احتكارًا كان قد وضعهم على قمة الهرم الاجتماعي. وأدى هذا الفشل إلى إسراع العلماء للتحالف مع المجموعات التقليدية المهددة وخاصة الإنكشارية الذي تحالفوا معهم من أجل القضاء على تجربة السلطان سليم الثالث الإصلاحية. ولكن طوال القرن التاسع عشر اتسع نطاق عملية نزع الامتيازات، الأمر الذي أضر باحتكار رجال الدين الذي كان قائماً حتى ذلك الحين في مجالات القضاء، والتعليم وإدارة الأوقاف: لقد أدت «التنظيمات» إلى إدخال هذه القطاعات تحت إشراف الدولة ولو جزئياً(٥٩). ويمكن ملاحظة نفس الظاهرة في إيران حيث تم تحديث الإدارة والتعليم والقضاء على حساب المـُلا. لكن مقارنة التحديث في إيران بمثيله في الإمبراطورية العثمانية تظهر إختلاف هامة: كان العمل التحديثي في ظل القاجاريين الإيرانيين أقل حسماً ودقة، وتم تلقيه على أنه تهديد أكثر من انتزاع حقيقي للامتيازات. كان القاجاريون يخاطبون رجال دين أكثر تنظيماً بكثير من رجال الدين في العالم التركي، وأدت هذه التحديات إلى تكوين رجال الدين كفاعل سياسي أكثر قوة وأفضل تنظيماً(٦٠). وقد أسرع نزع الامتيازات في تكوّن رجال الدين في مجموعة متماسكة: لقد تمكن رجال الدين من التكون كمجموعة مستقلة بعد تحررهم من الحيرة التي أوجدتها الأسرة الصفوية الحاكمة حين أعلنت انتماءها إلى النسب الشريف(٦١)، ثم تزودت بهيكل تنظيمي متراتب أصبح اليوم مألوفاً

(٥٩) Keddie (N.), Scholars... op. cit., pp. 7-8; Hourani (A.), art. cit., p. 58.

(٦٠) Keddie (N.), «The roots of the ulama's power in modern Iran», in Keddie (N.), ed., Scholars..., op. cit., p. 211 et suiv.; Algar (H.), «The oppositional Role of the Ulama in Twentieth Century Iran», Ibid., pp. 231-255.

(٦١) Lambton (A.K.), State and Government... op. cit., p. 266 et suiv.

لكنه لم ينشأ إلا خلال القرن الماضي. وكانت لدى هذه المجموعة، خاصة في إيران، إمكانيات للعمل غنية ومتنوعة. وقد استندت قوتها ـ ولا تزال ـ على عدة عوامل. استندت في المقام الأول على إمكانية التحالف أو الحصول على نفوذ في اتجاهات عديدة: في اتجاه الأعيان التقليديين الذين كانت مصالحهم متقاربة كما أظهرت ذلك الإصلاحات الزراعية المتكررة بصفة دورية؛ وفي اتجاه البورجوازية التجارية الصغيرة والتي كانت متعجلة من أجل التحول نحو رجال الدين لأنها كانت تربط بين المنافسة التي وقعت فريسة لها وبين أعمال الأجانب والأقليات الثقافية؛ وفي اتجاه جاهير الفلاحين أو بالأحرى أولئك الذين جاؤا حديثاً من الريف إلى المناطق الحضرية والذين يبحثون عمن يحفظ لهم ذاتيتهم الجماعية، ويقضي على آثار التعبئة الاجتماعية، ويتولى نقل مطالبهم أو تسهيل وصولها إلى المركز(٦٢).

أما بالنسبة لتنوع الإستراتيجيات الممكنة، فإنه يتعلق بالفرصة التي كانت ـ ولا تزال ـ متاحة أمام الدينيين لمحاربة التحديث، مع استثماره في نفس الوقت لصالحهم. إن النخبة الدينية وحدها هي القادرة على تنظيم التعبئة السياسية ضد المركز، وعلى التوحيد بين مختلف مراكز المقاومة الاجتماعية وذلك بسبب التطابق بين الحديث والأجنبي، وهو الدور الذي لا يستطيع الأعيان العقاريون منافستها فيه بصورة جادة، بسبب نمو التحضر، كما لا يستطيع ذلك أيضاً صغار التجار لأن نفوذهم أقل شأناً. لقد قام الدينيون بالتحالف مع الإنكشاريين في القرن الثامن عشر، ومع الأعيان خلال القرن التاسع عشر، ومع تجار «البازار» الإيرانيين، لمواجهة التغلغل الاقتصادي الغربي، ومع الأرستقراطية الزراعية حين شرع المركز في إعادة توزيع الأراضي، كما لعبوا دوراً قيادياً في القرى التركية والمصرية والإيرانية، وقاموا بدور ولاة الأمور في الأحياء الشعبية في طهران. وهكذا فإن رجال الدين قد استفادوا على نطاق واسع ـ وبتنوع كبير ـ من المنازعات التي توجه بإطراد ضد التحديث.

ومع ذلك ليس من الصواب قصر مجال عمل مجموعة رجال الدين على

---

(٦٢) Cf. infra, IIIe partie.

إحياء التقليد الموروث وحده. إنهم قد يتخذون موقف الاستفادة من التحديث، على الأقل من أحد جوانبه الأساسية والأكثر سياسية. إذ أن موارد سلطة هذه المجموعة قد تدفعها إلى السعي للاستفادة من منافع تقييد الاستبدادية الملكية، ومن إقامة مؤسسات تحد من السلطة، بل ومن أجهزة تمثيلية تأمل في السيطرة عليها. ومع ذلك يجب التمييز بين صغار رجال الدين العثمانيين ـ الذين كانوا يتوقعون من هذا التغيير في القمة فوائد أقل مما يتوقعونه من التشهير بالمركز و«بالتنظيمات» ـ وبين كبار العلماء الذين أمكنهم الإنضمام إلى حركات المعارضة العثمانية للمطالبة بانحسار استبدادية السلطان التي أثارت استياءهم(٦٣). وعلى نفس المنوال تحالف كبار علماء الدين الإيرانيين مع التجار ليس فقط من أجل إحياء التقليد الموروث، ولكن لمنازعة سلطات الشاه، وللمطالبة بدستور يمنحه دوراً فعالاً، و«بمجلس» يأملون في السيطرة عليه(٦٤). وهكذا تمكن رجال الدين من اجتذاب جزء من المتعلمين الجدد نحوهم، ومن الحصول على إقرار بأن معركتهم لا تستهدف التحديث بصفة عامة، ولكنها تستهدف التحديث المهين بسبب قاعدته الأجنبية، وبسبب تدعيمه الشديد لسلطات المركز.

وقد حاولت السلطة دائماً تحييد رجال الدين التقليديين تارة، والثوريين تارة أخرى، عن طريق اكتساب العلماء والسيطرة عليهم وتحويلهم إلى أصحاب مرتبات من الدولة كما حدث في مصر. ومع ذلك فإن هذه الوصاية ليست سوى استعراض ضعيف الشأن: إذ أن هذه الممارسة تتمخض عن تكون رجال دين غير رسميين يستحوذون على الشرعية والمصداقية التي يفقدها العلماء الرسميون، وبذلك تحصل نخبة دينية جديدة على جميع الوظائف التي تخلى عنها هؤلاء(٦٥). ونلاحظ نفس الظاهر في إيران، حيث أدت إلى نفس النتائج في عهد آل بهلوي، حين كان الشاه يقوم بتعيين «إمام الجمعة»(٦٦).

---

(٦٣) Mardin (S.), op. cit., p. 102; Heyd (U.), art. cit., p. 365.

(٦٤) Cf. Hairi (A.), Shiism and Constitutionalism in Iran, Leiden Brill, 1977.

(٦٥) Cf. Dessouki (A.), ed., Islam and Power, op. cit., p. 108 et suiv.

(٦٦) Cf. Richard (Y.), Le Shiisme en Iran, Paris, J. Maisonneuve, 1980, p. 88 et passim sur l'organisation du shiisme en Iran contemporain.

بالإضافة إلى إعادة تصنيف التحالفات، وإعادة توجيه الإستراتيجيات، يقوم التحديث بصفة عامة بتدعيم عملية تعبئة اجتماعية تتمخض خاصة عن تقدم التحضر، وبالتالي عن تزعزع البنى الجماعية الريفية، وعن نمو الاتصالات وكذلك عن تطور اقتصاد تجاري وصناعي. ويطمح المركز في هذه التعبئة كما أنه يشجعها لكن في نطاق معين، أي على شرط ألا تسمح، بظهور نخبة منافسة، وهكذا فإنها تنتشر في أبعادها الاجتماعية أكثر من انتشارها من الناحية الاقتصادية المحض: وهكذا تساعد على تكون جمهور واسع يأمل المركز في تحرره من وصاية التقليديين، وذلك دون أن تسرع في تكوين مجموعة من الأفراد تحصل من انتمائها إلى الحياة الصناعية على صلاحياتها وعلى موارد تفوق صلاحيات وموارد الحاكم والمحيطين به[٦٧]. وقد اتضح خطأ الجزء الأول [التعبئة الاجتماعية] على الأقل من هذا التدبير الذي يحمل طابع مذهب التنموية développementaliste. إذ أنه كلما ازدادت عمليات التحضر، كلما ساهمت في تكون، في أطراف عواصم حضرية ضخمة، جمهور كبير من النازحين الريفيين الذين يسعون نحو إعادة تكوين تكافلاتهم الجماعية القديمة. إن سكان طهران والقاهرة الجدد الذين يعانون من انتشار البطالة بسبب سياسة التصنيع الانتقالية لم يصبحوا مؤيدين للتحديث، لكنهم تحولوا إلى جنود في خدمة المجموعات المختلفة التي تنازع التحديث. حيث أن كل شيء كان يسهم في إبعادهم عن النظام السياسي المركزي، من الصعوبة المادية والثقافية أمام الوصول إلى المركز، إلى سهولة إعادة تكون التكافلات الجماعية في الأحياء وفي الشوارع[٦٨]، وبصفة خاصة إلى الإحباط الذي كان مساوياً للمجهودات التي بذلها هؤلاء وأولئك بصفة فردية من أجل الانضمام مهنياً إلى تحديث اجتماعي - اقتصادي شحيح للغاية. وهكذا، فإن صغار المتعلمين ضحايا هذه الأوهام يكونون بالتحالف مع النخب الدينية فئة اجتماعية جديدة تحل مكان الأعيان المحليين، ولا يصبحون وسيلة الاتصال التي يشتهيها المركز، لكن شبكة

---

(٦٧) راجع الفرضيات التي وُضعت فيما مضى في هذا الاتجاه بشأن الشرق الأوسط في:
Lerner (D.), The passing of traditional Society, New York, Free Press. 1985.

(٦٨) Cf. Seurat (M.), «Quartier de Bâb Tebbâne à Tripoli (Liban): etude d'une Kassabia urbaine», in CERMOC, Mouvements communautaires et espaces urbains au Machreq, Paris, Sindbad, 1985; cf. aussi infra, IIIe partie.

جديدة من ولاة الأمور أو مجرد قادة فكر يحبطون المركز، ويدحرون الدور التقليدي الذي كان التجار يلعبونه في الأوساط الحضرية في نهاية القرن الماضي وفي بداية هذا القرن.

وهكذا يظل دخول التحديث السياسي في المجالات الاجتماعية بالعالم الإسلامي جزئياً، وهشاً، بل ويواجه التحدي الأكثر خطورة، المتمثل في الفشل بسبب إظهار خصومه لما يعتريه من تناقض متفجر بين اللجوء باستمرار إلى سلطوية متزايدة، وبين المطالبة بمشاركة شعبية تتعارض مع النظام التقليدي. وفي مواجهة جميع هذه الإخفاقات، يدافع المركز عن ذاته باللجوء إلى القمع المتزايد في فاعليته الذي يتيحه له التقدم التكنولوجي. ويقابل المركز هذه الإخفاقات أيضاً، كما سنرى فيما بعد بتخليق وتحديد نظم وأشكال مؤسسية تزداد تمايزاً، من صيغ الاستمرارية التي تؤيد الاستبدادية في مشروعها التحديثي، إلى الصيغ الثورية التي تعهد بالتحديث مباشرة إلى البيروقراطية التي تكونت تدريجياً على المسرح السياسي الحديث.

ويظل نظام الحكم الأبوي ـ الجديد هو السائد في كلتا الحالتين وذلك باعتباره النتيجة المنطقية لفشل إستراتيجيات المركز[٦٩]. هل هو قدر محتوم ذلك الذي يدفع النظم غير الغربية نحو الاستبدادية، والذي يقصر الخيارات أمام القيادات السياسية على الانتقاء بين مختلف أساليب القمع؟ ولكن هذا النظام الثنائي يمنح العناصر الاجتماعية القدرة على الرد وعلى الدفاع، الأمر الذي يمكن أن يكون قاعدة وأساساً لابتكار سياسي.

(٦٩) Cf. Eisenstadt (S.), Traditional Patrionalism and Modern Neo-Patrionalism, Beverley Hills, Sage Pulications, 1973.

الفصل السادس

هل هناك تحديث غير التحديث الغربي؟

مع أن المسرح السياسي الحديث مصدر للتوترات وموضع للمنازعات، وسبب للإضطرابات، إلا أنه يحمل أيضاً نمطاً من العقلانية لا يستطيع أي مجتمع من مجتمعات العالم الراهن أن يتجرد منها، ولذلك فإنه سيصبح، في العالم الإسلامي كما في غيره، عنصراً مألوفاً ـ وعلى الأرجح مستديماً ـ في النظام الاجتماعي. إنه حتى إذا ما كانت فرضية **الحكم الأبوي ـ الجديد** néo-patrimoniale التي سبق لنا إظهارها هي فرضية صحيحة إلى حد كبير في توصيف هذا المسرح، إلا أنها تكشف إلى جانب قسوتها وتشاؤمها عيباً شائعاً لسوء الحظ في علم الاجتماع: ألا وهو إسناد التباينات من إنجاز ملموس إلى الآخر، الأمر الذي يخفي في نفس الوقت الخيارات التي تمت، والسياسات التي اتخذت، هنا وهناك، من جانب عناصر سياسية لا تتشابه على الإطلاق.

ومن غير الوقوع في جمود التصنيفية يمكن إسناد إدارة المسرح السياسي الحديث في حياة العالم الإسلامي الراهن إلى **ثلاثة** خيارات يثور حولها الجدل. **الخيار الأول** خيار الاستمرارية المحفوف بالمخاطر على أية حال: وفي هذه الحالة يكون الحاكم متحلياً بشرعية تقليدية، ويسعى لفرض نظام سياسي حديث، وبذلك يحافظ عن عمد على بعض الخلط بين التحديث والمحافظة conservatism. وكانت هذه هي أول صيغة تم صنعها: وقد شاهدناها في الإمبراطورية العثمانية، وفي إيران في عهد القاجاريين؛ ولا تزال باقية بنجاح متفاوت في الممالك المعاصرة. أما **الخيار الثاني** فهو على العكس يكرس حل الاستمرارية: وفي هذه الحالة يتطابق التحديث مع الثورة، ويتم التشهير بأشكال السلطة السياسية التقليدية على أنها غير عادلة وغير فعالة، ويجري إحلال ممارسات جديدة مثل الممارسات البعثية

والناصرية أو البورقيبية. ولكن منذ بعض الوقت تعقد الجدل بعد تدخل **طريق ثالث**، مرتبط بنمو الأصولية الإسلامية: وارتقت مرجعية التقليد الموروث لا على أساس استمرارية ممارسة السلطة، بل من أجل النضال للعودة إلى القديم. وتظهر ممارسات **الجمهورية الإسلامية الإيرانية المعاصرة** أن المسرح السياسي الحديث الذي واجه نقداً عنيفاً، بل وتشهيراً، عاد إلى الظهور في شكل متجدد لكن دون أن يفقد طابعه المصطنع، وتناقضاته، ونزواته السلطاوية: وقد ولد مع الجمهورية الإسلامية الإيرانية نموذج ثالث يمكن تشبيهه **بالتحديث ـ المضاد**. وتتضمن كل من هذه الممارسات الثلاث في عملها اليومي مجهوداً من أجل الابتكار، أي من أجل التكيف أو التحويل إلى الواقع الفعلي: إن رهانها الصعب هو الوصول إلى الابتكار التجريبي لنموذج للتحديث خاص بالعالم المعاصر يتجاوز ما يماثل التوفيق بين المتضادات في أغلب الأحوال.

التحديث المحافظ

لا يمكن للاستمرارية أن تنجح إلا إذا كان الحاكم يمتلك رصيداً كبيراً من الشرعية. وفي هذه الأحوال تظهر بوضوح شديد خصوصية النظم السياسية التي لا تزال تمارس هذه الاستمرارية حتى اليوم. وهذه هي حالة المغرب حيث تمتلك الملكية موردين نادرين: الأول هو القدرة على استخدام الرموز الدينية، بينما يتجه الإسلام بصفة عامة نحو نفي أي تفويض؛ والثاني تفويضها من قبل الأعيان ذاتهم بإجراء التصالح بين القبائل التي هي في حالة نزاع مستمر[١]. ويلزم التسليم بأن ملك المغرب يتمتع بسلطة تزيد عن تلك التي كان يحظى بها الخليفة العثماني ذاته. ونجد هذه الامتيازات في **إمارات شبه الجزيرة العربية**: إن عدم وجود وصاية أجنبية ـ أو على الأقل تكتمها الشديد ـ يقوي من صيغ الشرعية التقليدية ويؤدي إلى تفادي المزج بين التحديث وبين التدخل الاجنبي. وبلا جدال أن هذه الحالة قد أدت إلى زيادة هامش المناورة المتاح أمام النخب التحديثية لكي تسيطر على

(١) Cf. Jamous (R.), «Interdit, violence et Baraka. Le problème de la souveraintè dans le Maroc traditionnel», in Gellner (E.), éd., Islam, société, et communauté, Cahiers du CRESM, Paris, Ïd. Du CNRS, 1981, p. 24 et suiv.

التحالفات، ولكي تستخدم سياسة الدفاع عن التقليد الموروث، ثم سياسة التحديث على التعاقب وتبعاً للظروف[٢].

لم تنجح هذه الإستراتيجية مع أسرة **قاجار** الحاكمة في إيران التي كانت في نفس الوقت ضحية لشرعية خصوصية للغاية تستند إلى هويتها القبلية، وإلى سياسة تحالفها الإجباري مع الدول الأجنبية التي عززت في المقابل نفوذ رجال الدين المنافسين ومنازعتهم. وفشلت أيضاً بصورة أكبر مع أسرة **بهلوي** التي خلفتها، والتي أخذ مؤسسها **رضا خان**، حين أحيا الملكية لصالحه، بالخيار الصعب مراهناً على قدرة السلطة التقليدية غير الأكيدة على جذب الإيرانيين إلى المسرح السياسي الحديث الذي كان يطمح في بنائه. وكان في مقدوره الحفاظ بهذا الرهان خلال المرحلة الأولى من حكمه حينما تمكن فعلاً من الاستناد على النخب التقليدية، خاصة رجال الدين، لمحاربة النفوذ الأجنبي ولتنفيذ سياسة وطنية[٣]. ثم فقدت هذه السياسة جدواها حين اضطر رضا خان إلى تدعيم سلطته في مواجهة المجتمع التقليدي، ودون أن يتمكن في المقابل من الاستناد على جيش قوي ولا على بيروقراطية راسخة. وهكذا فإن النظام السياسي القائم لم يتمكن من الحصول على أية شرعية تقليدية فحسب، بل إنه لم يستطيع أيضاً الاعتماد على حجة ثورية، تلك الحجة التي احتكرتها حركة مصدق لصالحها فيما بعد. وسرعان ما أدت أزمة الشرعية هذه المتكررة في ظل حكم آل بهلوي إلى تقوية منطق حكم الأبوية - الجديدة: بما أن فكرة وممارسة التغيير لم تتغلغلا في النظام الاجتماعي فإنهما لم تحتفظا بأي قوام أو قوة حقيقية منذ عهد رضا خان، إلا بقدر ما زادت من تدعيم سلطة الملك الشخصية. وقد تكرر نفس المشهد في ظل حكم ابنه، حتى وإن كان قد حاول في وقت متأخر وبطريقة قانطة، الاتجاه في عام ١٩٧٥ نحو صيغة للتعبئة الشعبية وذلك بإنشاء حزب واحد

---

(٢) Cf. Peck (M.), «Saudi Arabia: Islamic traditionalism and Modernization», in Stoddard (P.) et al., ed., Change and the Muslim World, Syracuse, Syracuse University Press, 1981, p. 138 et suiv.; Piscatori (J.), «Ideological politics in Saudi Arabia», in Piscatori (J.), ed., Islam in the Political Process, op. cit., p. 59 et suiv.; Piscatori (J.), «The role of islam and Development, Syracuse, Syracuse University Press, 1980, p. 126 et suiv.

(٣) Saikal (A.), The Rise and the Fall of the Shah, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. et suiv.

[الرستاخِز]. وقد فشلت هذه الصيغة بوضوح، خاصة وأن ممارسة سلطة الأبوية ـ الجديدة كانت قد ساعدت على ازدهار مجتمع البلاط الملكي والوزراء، وعلى نمو البيروقراطية نمواً مفرطاً ومصطنعاً، وعلى الأخص قيام النخبة السياسية بالتلاعب بالموارد البترولية وبسلبها. وسرعان ما أدت هذه العناصر إلى الحيلولة دون تكوّن بورجوازية وطنية تستطيع المساعدة في إضفاء الشرعية على الحياة السياسية الحديثة وعلى فكرة التحديث. وقد ظلت هذه الحياة وتلك الفكرة في حالة اختلال تام ـ على الأقل قيام ثورة عام ١٩٧٩ ـ بالنسبة للعناصر المختلفة المكونة للمجتمع الإيراني(٤).

يشير المثال الإيراني إلى الصعوبات التي تواجه التحديث الذي يجريه المحافظون في العالم الإسلامي؛ إذ من الممكن ضم الملكية **الأفغانية** ـ حيث يمكن تشبيه أعمال أمان الله خان [١٩٢٨ ـ ١٩١٩] بأعمال رضا شاه ـ إلى نفس النموذج وذلك لتوضيح نفس العناصر الحائلة دون تكوّن البورجوازية الوطنية(٥). كما تتسم مغامرتا **الأسرة السنوسية** التعسة في ليبيا **والإمامية اليمنية** الفاشلتان بنفس هذا الضعف في الموارد التحديثية. وفي كل حالة من هذه الحالات يمكن إبراز عوامل متماثلة لتوضيح أسباب الفشل. يمكن أولاً تبيان الصعوبات المرتبطة بثقافة جماعية تمنح الملك هوية قبلية جزئية لا تتوافق تماماً مع الطابع الكلي للمشروع التحديثي: لقد عانت الملكيات الليبية والأفغانية كثيراً، ومن قبلها **القاجاريون** في إيران، من طبيعتها القبلية التي وقفت عقبة أمام مشروعها لإقامة مركز حكومي. ويوجد عامل آخر وهو تشتت منابع الشرعية التقليدية: إذ تقوم السلطة التقليدية بأدوار خاضعة لمنطق نابذ للمركز، وذلك على عكس بنيان السلطة الذي أقيم في الممالك الغربية خلال العهود اللاحقة للقرون الوسطى(٦). وليس دوام الثقافات الجماعية هو السبب الوحيد: فقد تدعمت آثار هذه الثقافات بالبنيان الإسلامي للسلطة، وهو البنيان الرافض لتراتب المناصب، وضد بناء شرعية سياسية مستمدة من

---

(٤) Cf. infra IIIe partie.

(٥) Cf. Poullada (L.), Reform and Rebellion in Afghanistan, 1919-19929, Ithaca, Cornell University Press, 1973; Roy (O.), L'Afghanistan, Islam et modernité, Paris, Seuil, 1985, pp. 84-85.

(٦) وفقاً لتحليلات آبتر الخاصة بالصعوبات التي يواجهها التحديث والمرتبطة بهياكل السلطة الهرمية، راجع: Apter (D.), The Politics of Modernization, Chicago University Press, 1965, p. 121.

قانوني دنيوي؛ كما أن هذه الآثار أصبحت واقعاً فعلياً بسبب ضعف قدرة المسرح السياسي الحديث على الاستجابة لأماني مختلف العناصر الفاعلة في المجتمع الطرفي، الأمر الذي أدى في نفس الوقت إلى إعادة تكون المراكز التقليدية لمقاومة السلطة أو للتعبير عن السخط على جميع المستويات. إن الأعيان، والعلماء، وخلفاءهم من المثقفين الدينيين الجدد لم يحصلوا ـ وفي حالات عديدة لا زالوا لا يحصلون ـ إلا على مزايا ضعيفة من وراء تعاونهم مع الحاكم التحديثي، وذلك على عكس ما حدث في الغرب بالنسبة لأرستقراطية البلاط، وللنخب المالية أو للمتغنين بمآثر الجاليكانية. ويعود سبب هذا الاختلاف إلى عدم التساوي بين الموارد المتاحة للحاكم وبين الموارد المتاحة لغيره بل تعود أساساً إلى منطق التنافر الذي يسود الإستراتيجيات التي تحرك الأبوية ـ الجديدة، والذي يدفع مختلف العناصر الاجتماعية الفاعلة إلى الدفاع عن مصالحها خارج المسرح السياسي وبالتالي في المجالات التقليدية أو داخل منظمات تعلن ارتباطها بالتحديث مع تشهيرها بعدم شرعية الملكية المحافظة: إن الدور الذي لعبه المـُلا والتكنوقراطيون أنصار مصدق على التناوب يبين بوضوح ضيق مساحة الهامش الذي يحتله النظام البهلوي.

وفي مقابل هذه التواريخ المختلفة، نجد أن الشكل العام للملكيتين المغربية أو السعودية يمثل واقعاً هامشياً أو على أيّ حال نوعاً محدداً. إن تفرد النظام المغربي يعبر عن ذاته تماماً من خلال نظام «المخزن» [الحكومة المركزية] الذي يجعل من مجال الملك السياسي سلطة للاحتكام ولإجراء المصالحات: إذ يجد النظام السياسي الملكي نفسه قد يكون باعتباره موضعاً قوياً للتلاقي، بقدر ما كان موضعاً قوياً للتنافي في أنظمة أخرى(٧).

ومع ذلك فإن هذه الحالة الاستثنائية هي نسبية أيضاً. إذ لا يصل نظام «المخزن» إلى فاعليته السياسية المثلى إلا إذا قيد وظيفته الإصلاحية، واتجه إلى الجمود الاجتماعي. لقد أوضح ريمي لوفو Rémy Leveau على نحو رائع كيف أن الملكية المغربية تستمر في دوامها عن طريق رعايتها لأعيان الريف

(٧) Cf. Leveau (R.), Le Fellah marocain défenseur du trône, Paris, PFNSP, 1985, 2e éd.; Waterbury (J.), Le Commandwur des croyants. La monarchie marocaine et son élite, Paris, PUF, 1975.

وحمايتهم من الإصلاحات الاجتماعية ـ الاقتصادية التي من شأنها أن تضعفهم(٨). وهكذا تظل أهمية المنابع التقليدية للملك متوقفة على ترويه في اتباع السياسة التحديثية.

ويوجد ما هو أكثر خطورة أيضاً، حيث أن سياسة الجمود النسبي هذه تحمل آثاراً ضارة: إذ حين تقيد سياسة المخزن بالعمل الإصلاحي، فإنها تقوم بدفع جزء من سكان الريف خارج القرى، وبذلك تنشط عملية التحضر العشوائي والتي يمكن أن تتمخض شيئاً فشيئاً عن دينامية سياسية يصعب على المركز السيطرة عليها. وحتى يتدارك النظام الحكومي خطر هذا التطور الاقتصادي الطرفي فإنه يضطر بطريقة مكشوفة وصريحة إلى اللجوء إلى ممارسات الأبوية ـ الجديدة المألوفة. وهكذا نجد أن الملك هو أيضاً المقاول الأكبر والموزع بلا منازع للأدوار وللمنافع الاقتصادية(٩)؛ كما أنه يشرع في تضخيم الأجهزة البيروقراطية بصورة متزايدة لاستيعاب الأيدي العاملة الجديدة(١٠)؛ كما أنه لكي يحافظ على استقرار نظامه يضطر إلى تقييد المشاركة السياسية(١١)، وبذلك يلحق الفشل دورياً بمحاولات الإصلاح الديموقراطي. وكل هذه العناصر تحرم المسرح السياسي من إمكانيات انفتاحه، أو من تنظيمه للأطراف الاجتماعية المحيطية مما يعرضه لخطر انزلاقه نحو إتخاذ موقفاً خارجياً على غرار ما يحدث في أغلب الأقطار الإسلامية.

ويمكن وقتذاك الاهتداء، في حالة المغرب، إلى مؤشرات مألوفة تدل على فشل صيغة التحديث المحافظة: ألا وهي ضعف العمل الإصلاحي، وتجديد نشاط تهديدات العسكريين بصفة دورية، بالتوازي مع اجتذاب الحركات الإسلامية للشباب المتعلم والعاطل عن العمل(١٢). ويظل أن تكوّن هذين الموقعين التقليديين لممارسة وظيفة المعارضة هو أكثر صعوبة هنا عنه في أماكن أخرى: ذلك لأن شرعية الملك الدينية، والمرتبطة بسياسة تحالف

---

(٨) Cf. Leveau (R.), op. cit., p. 83.
(٩) Ibid., p. 257.
(١٠) Ibid., p. 25
(١١) Ibid., pp. 266-267.
(١٢) Ibid., pp. 251-261.

مع العلماء، مع تبنيه لبعض التوجهات الخاصة بالحركات الإسلامية تحد من إمكانيات استقلالية التقليد الموروث عن الحاكم، وهي إمكانيات وافرة في أماكن أخرى(١٣). صحيح أن هذه الممارسات تسمح بحماية الشرعية التقليدية التي يمتلكها المسرح السياسي، لكنها لا تعاونه إطلاقاً على الاضطلاع بمهمة التحديث: وفي هذه الحالة يلزم التسليم بأن هذا المسرح يجد نفسه من جديد مستنداً إلى المنابع ـ الضعيفة والمبتذلة ـ التي تحققها له الممارسة الأبوية ـ الجديدة، والتي يمكننا التساؤل فيما إذا ما كانت لا تؤدي عاجلاً أو آجلاً إلى تآكل الشرعية التي يمتلكها الملك.

ويبدو أن ممالك وإمارات شبه الجزيرة العربية تمتلك وسائل أكثر فاعلية: حيث أنها تجد نفسها في منجى من آثار التحديث الضارة أكثر من غيرها وذلك بفضل قلة ضغط الإزدياد السكاني، وبسبب الموارد البترولية الكبيرة. يبقى مع ذلك أن العربية السعودية أو الإمارات لا تختلف عن المغرب في عدم قدرتها على ابتكار نموذج خاص للتحديث السياسي، كما أنها تلجأ لنفس نمط الحكم الأبوي ـ الجديد: ومن الأمور ذات المغزى أن مظاهر المنازعة الدينية التي نمت في مكة قد عجلت من بناء مسرح سياسي حديث مماثل لذلك السائد في بلدان العالم الإسلامي الأخرى، مع الشروع بصفة خاصة في إنهاء نظام «دستوري» قائم على الشريعة وحدها(١٤)؛ وفي نفس الوقت نجد أن نمو هذه المنازعة حتى في أوساط النخب السعودية الحديثة(١٥)، يعجل من تحلل الأساس الديني للسلطة السياسية.

وبناءً عليه فإن التحديث المحافظ لا يحمل أية صيغة مبتكرة لإعادة بناء النظام السياسي، بل ويتجه إلى فقدان معناه كلما شرع ـ بتحفظ ـ في القيام بعمل إصلاحي، الأمر الذي قد يقضي عليه، أو على الأقل يدفعه إلى عملية تغيير ذاتي تتوافق مع المنهج الذي قام ديفيد آبتر David Apter بتحليله(١٦).

---

(١٣) Cf. Waterbury (J.), op. cit., p. 178 et suiv.

(١٤) Cf. notamment Piscatori (J.), «The Role...», art. cit., pp. 126 et 137.

(١٥) Cf. Humphrey's (S.), «Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt, and Syria», in Curtis (M.), ed., Religion and politics in the Middle-East, Boulder, Westview Press, 1981, p. 290.

(١٦) وحول وظيفة الإصلاح، راجع:

Apter (D.), op. cit.; Hirschman (A.), «The turn to autoritarianisme in Latin America and the search for its economicdeterminants», in Collier (D.), ed., The New Authoritarianism in Latin America, Princeton, Princeton University Press, 1979, p. 61 et suive.

في الواقع أن الكثير يتوقف على المتغيرين اللذين استخلصهما آبتر: **الأول** هو أنه كلما كانت السلطة التقليدية متوائمة مع نظام تراتبي، أو على الأقل مع سلطة متمركزة سلفاً، وفي حماية ذاتية قبلية، كما هو حادث في المغرب، كلما كان الملك حائزاً على المنابع القادرة على فرض بناء المسرح السياسي الحديث؛ **والثاني** أنه كلما كان النظام الاجتماعي يتوقف من أجل المحافظة على التحامه على قيم دينية لا يمتلكها الملك، كلما وجد العمل التحديثي نفسه مبعداً خارج المجالات السياسية التقليدية، وتضطلع به على الأخص بيروقراطيات عسكرية. وفي المجمل تُظهر الصيغة المحافظة قدرة متفاوته على الولوج إلى التحديث، وعلى تعبئة الموارد والمساندات لصالح المهام المستمدة من التحديث، لكنها لا تستطيع إيجاد صيغة جديدة للإدارة تختلف عن الصيغ القائمة في أماكن أخرى. إن لجوء الملكية المغربية إلى مزايدات إسلامية، وتساهلها وتكرار منحها الامتيازات لبيروقراطيتها ولجيشها مستخدمة نزاع الصحراء كوسيلة يبين بوضوح أن الحلول المتبعة ليست جديدة على الإطلاق.

التحديث الثوري

يمثل استيلاء العناصر الفاعلة بالمسرح السياسي على السلطة مباشرة سيناريو آخر ذو طابع ثوري مع أن هذا الطابع يعود إلى وسيلة تنفيذية أكثر بكثير مما يعود إلى النتيجة المترتبة عليه. وفي الواقع أنه يستلزم الإطاحة بالنخب التقليدية التي يدين الثوار نقصها في التحديث حتى يضفوا على الانقلاب قيمة ثورية تعززها توجهاته التقدمية والتحديثية. ويجد دور الجماهير الهين أثناء عملية الاستيلاء على السلطة بديلاً له في مجموعة من رموز التحديث ومن الخاصيات الثورية الأخرى مثل: الإشارة إلى الاشتراكية، وإلى النضال ضد الاستعمار وإلى المساواة. ويظل أن سير عمل النظام السياسي القائم لا يعبر عن أي انشقاق عميق. وقد يبدو العمل التحديثي بصورة أكثر صراحة حيث أنه أصبح يتم على يد عناصر اتخذت منه طابعاً لهويتها، كما حدث في حالة الجيش في **مصر**، وفي **سوريا** أو **العراق**[١٧]، أو في حالة النخبة التكنوقراط، كما حدث في **إيران** في عهد

(١٧) Cf. Beeri (E.), Army Officers in Arab Politics and Society, Londres, Pall Mall, 1970.

مصدق[١٨]. ومع ذلك أصبحت الممارسة الأبوية ـ الجديدة أكثر وضوحاً، لأنها تخلصت في نفس الوقت من ضغوط الرموز التقليدية، ومن الالتزام بمنح الامتيازات للأرستوقراطية أو لمجموعة اجتماعية رئيسية في النظام القديم.

ومن الدلائل على هذا أن الشرعية لا تزال غير متوفرة، وأن الأيديولوجية تظل أساساً أداة أو ذريعة. ويعبر المثال الناصري ببلاغة عن هذا النظام، إذ يتسم بالبراجماتية الشديدة، وبعدم وجود عقيدة ثابتة له، وتأخر ظهور أفكاره الرئيسية التي لم تبرز إلا في ربيع عام ١٩٥٥ وهي: النضال ضد الاستعمار، وضد الإقطاع، وضد الاحتكارات والسيطرة الرأسمالية، ومن أجل العدالة الاجتماعية، وتكوين جيش قوي، ومن أجل الديموقراطية[١٩]... إن هذه المسودة الأولى لبرنامج **حركة الضباط الأحرار** لا تمثل سوى تطوراً طفيفاً بالنسبة لعدم وجود أي مرجع عقائدي لهذه الحركة وقت نشأتها. لقد تولد هذا البرنامج في ظل تقلبات وترددات طبقاً لظروف دفعت **عبد الناصر** في أحد الأوقات إلى الاستناد على الإسلام التقليدي، وذلك بقيامه في أغسطس ١٩٥٤ بالحج إلى مكة، ثم تنظيمه في الشهر التالي مؤتمراً إسلامياً في القاهرة[٢٠].

لقد كان للخيار الاشتراكي قيمته كأداة. إنه كان خياراً دبلوماسياً ولم يكن برنامجاً، دفع الرئيس للارتباط، مضطراً إلى حد ما، بتحالف مع الاتحاد السوفيتي. ونتج هذا الخيار أيضاً عن إستراتيجية تعويضية بسبب فشل **الجمهورية العربية المتحدة**، وعن الرغبة في تجربة صيغة أخرى للتعبئة. ولكن هذا الخيار كان على الأخص مستمداً من الممارسة السياسية المألوفة لنموذج الأبوية ـ الجديدة: لقد حققت الاشتراكية للطبقة السياسية المزيد من السيطرة على المجتمع وكانت تفتقد هذه السيطرة بسبب انعدام الشرعية

---

(١٨) حول الطبيعة الاجتماعية للحركات المؤيدة لمصدق، راجع:
Zonis (M.), op. cit., pp. 69-77; Binder (L.), Iran..., op. cit.; Cottam (R.N.), Nationalism in Iran, Pittsburg, University of Pittsburg Press, 1964.

(١٩) Cf. Binder (L.), The Ideological..., op. cit., p. 200 et suiv.

(٢٠) Dekmejian (R.H.), Egypt under Nasir, Albany, State University of New York Press, 1971, pp. 38-39.

التقليدية؛ كما أنها في نفس الوقت أتاحت لهذه الطبقة احتواء، بل وعرقلة تكون نخبة اقتصادية مستقلة تستطيع منازعتها السلطة. إنه من هذا المنظور يجب فهم المشروعات التخطيطية التي وضعت عام ١٩٥٧، وسياسة زيادة السيطرة على الصناعة خلال العام التالي، وتأميم البنوك عام ١٩٦٠، ثم بالأخص إنشاء ملكيات للدولة خلال عام ١٩٦١ الأمر الذي ساهم في تحطيم النخبة الاقتصادية المصرية[٢١]. وأدت الاشتراكية في المجال العقاري، وفقاً لنفس المنهج، إلى إصلاح زراعي محدود، يكفي فقط لحرمان النخبة الزراعية القديمة من مواردها، ولتدعيم السلطة الناصرية في القرى، مع اكتساب رضا صغار الفلاحين وصغار الملاك[٢٢]. ويمكن التحقق من الطابع الأيديولوجي الغامض من سياق الخطب التي ألقيت ومن مطبوعات **الاتحاد الاشتراكي العربي**، الحزب الواحد الذي أنشأه عبد الناصر والذي حاول خلال الفترة من عام ١٩٦٢ حتى ١٩٦٨ أن يعبر عن مضمون عقائدي: فقد تم رفض دعاوى صراع الطبقات و«المجتمع اللاطبقي»، وديكتاتورية البروليتارية مع استبدالها بنظرية «صراع الطبقات المحدود» ذات مقومات غير محددة على الإطلاق[٢٣].

وتكمن هوية **الاشتراكية الناصرية** في كونها طريقة لتنظيم المسرح السياسي الرسمي، وصيغة لإدارة السلطة السياسية من جانب النخبة التي يفرزها هذا المسرح. والدليل الأول على ذلك هو منح البيروقراطية المزيد من الحماية ومن الموارد تدريجياً، الأمر الذي تظهره السياسة الاقتصادية المتبعة، وعلى الأخص قرار عبد الناصر بمنح جميع الحاصلين على مؤهلات عليا وظائف في بيروقراطية الدولة. وقد تمخض التضخم البيروقراطي المترتب على هذه السياسة عن آثار ضارة على الحياة الاقتصادية، وعلى الفاعلية الإدارية، كما أنه أنشأ وسيلة ناجعة لتحديد مخاطر تكون نخبة منافسة. وعلى نفس المنوال ساعدت التأميمات المتتالية على تكون مؤسسات عامة وحوالي أربعمائة مشروع عام وضعت تحت وصاية ثلاثة عشر وزارة وفقاً للقانون الصادر عام ١٩٦١. وإذا أضفنا إلى ذلك

(٢١) Ibid., p. 97 et suiv., p. 125 et suiv.

(٢٢) Harik (I.K.), op. cit., pp. 50-52; Dekmejian (R.H.), op. cit., p. 120.

(٢٣) Ibid., p. 138.

القوانين الاجتماعية الصادرة في ربيع عام ١٩٦١ والتي أضعفت البورجوازية الاقتصادية إلى حد كبير، فإنه يمكن التأكيد بأن مجموع الممارسات الناصرية قد أدت إلى إحلال «بورجوازية دولة» صغيرة تحصل على قوتها من المراكز التي تحتلها على المسرح السياسي[٢٤].

ومن المناسب في هذا الشأن أيضاً الحذر في التفسير. إن النخبة التي تكونت لم تحصل على المنابع الأساسية لذاتيتها من الدولة، وذلك على عكس المألوف في الغرب. إذ من الواضح أنها سبقت إنشاء الإدارات العامة، وأنها ساهمت في نمو هذه الإدارات بصورة مفرطة حتى تستطيع الحصول على حماية أفضل وعلى أدوات إضافية. ومن هذه الناحية يكشف تطور النظام المصري منذ نهاية الحرب العالمية الثانية عن معان هامة. لم يكن إسقاط **الملك فاروق** في عام ١٩٥٢ من صنع الدولة المصرية، ولا حتى البيروقراطية العسكرية، ولكنه من جانب مجموعة من **الضباط الأحرار** المرتبطين بعلاقات أسرية. كان **محمد نجيب** يدعو إلى عودة الجيش إلى ثكناته، وإعادة الحياة البرلمانية، ويكشف خلعه بعد مضي عامين عن التوجه الذاتي لهذه المجموعة الحائزة على السلطة وعن اهتمامها بالنمو الذاتي. وبمرور الأعوام تأكدت هاتان السمتان بسبب تجسد السلطة في شخص الرئيس: وعبرت هذه الذاتية عن نفسها بدوام وجود نخبة عسكرية صغيرة حول شخص الرئيس تقوم باحتكار وظائف السيطرة والاحتفاظ بالمدنيين كأداة[٢٥].

ولا يقتصر هذا الأساس الذاتي على مصر وحدها؛ فإننا نجده في مجموع النظم المنتمية للتحديث الثوري كدليل على العزلة التي تصيب المسرح السياسي الحديث: نجد هذه الحالة في **سوريا**، حيث تحصل النخبة

---

(٢٤) راجع التركيب الممتاز الذي وضعه سانتوشي:
Sanctucci (R.), «L'Égypte deppuis l'Islam. L'Égypte républicaine», in Encyclopedia universalis, pp. 770-786, notamment p. 776.

وحول البيروقراطية راجع:
Berger (M.), Bureaucracy and Society in Modern Egypt, Princeton, Princeton University Press, 1957; Moore (C.), «Clientelist ideology and political change», in Gellner (E.).

وحول التضخم البيروقراطي في مصر راجع: Waterbury (J.), ed., op. cit., p. 262.

(٢٥) Santucci (R.), art. cit., p. 772; Dekmejian (R.H.), op. cit., p. 23.

الحاكمة على منابعها من الهوية **العلوية** ومن الوجود النشط لهذه الأقلية داخل الجيش وخاصة مدرسة المدفعية في حلب حيث كان ٩٠ في المائة من المتقدمين لها في يوليو ١٩٧٩ من أصل علوي(٢٦). وتبدو هذه الظاهرة في **العراق** بوضوح أشد حيث يمكن توصيف قيادة **حزب البعث** التي تحكم بمفردها منذ عام ١٩٦٨ بأنها ترتبط بعلاقات شخصية وأسرية، وبالتالي تعتبر نظاماً متماثلاً مع المنهج الجماعي في توزيع السلطة وفي ممارستها. وقد تم تنظيم البعث العراقي منذ الخمسينيات تحت قيادة **فؤاد الركابي** ومجموعة صغيرة من الشيعة المجندين في غالبيتهم من داخل أسرته أو من بين زملائه في الدراسة؛ وكانت المجموعة التي وصلت إلى الحكم في عام ١٩٦٨ بقيادة **حسن البكر وصدام حسين** من السنيين، لكنهم ينتمون جميعاً لمدينة تكريت(٢٧). إن هذا الانتقال من قيادة شيعية إلى قيادة سنية يكشف في نفس الوقت عن مرونة البرنامج البعثي، وعن المرونة الشديدة التي تتسم بها دعاويه الخاصة «بالاشتراكية العربية» أو «بالوحدة العربية» مثله في ذلك كمثل الناصرية: ولا جدال في أن البيان الذي أصدره النظام الجديد في سبتمبر ١٩٦٨ يجعل الإسلام «دين للدولة»، والاشتراكية أساساً للاقتصاد، لم يكن لهما نفس الجدوى مثل القرار الصادر الذي جعل مجلس قيادة الثورة هو السلطة التنفيذية العليا(٢٨). لقد تغلغلت هذه السلطة تدريجياً داخل المؤسسات العسكرية والحكومية إلى حد الدمج الكامل بين الدولة والحزب في سبتمبر ١٩٧٧.

إن فرض النظام الأبوي patrimonalisation على المسرح السياسي يجعل التغلغل في أقسام المجتمع الطرفية أكثر صعوبة. من المؤكد أن ورقة التحديث الثوري الرابحة هي قدرته على اللجوء إلى الإصلاح الزراعي دون المخاطرة بالتخلي عن إحدى دعائمه الطبيعية كما يحدث للملكية المحافظة. ومع ذلك فإن المثال المصري يظهر حذر العناصر السياسية الفاعلة: لقد

(٢٦) Hudson (M.), «The Islamic factor in the Syrian and Iraqi politics», in Piscatori (J.), ed., Islam..., op. cit., p. 79.

(٢٧) Ibid., p. 94; Batatu (H.), The Old Social Classes and the Revolutionary Mouvements of Iraq. Princeton University Press, 1978.

(٢٨) Khadduri (M.), Socialist Iraq: astudy in Iraqi Politics since 1968, Washington, Middle East Institute, 1978, p. 180 et suiv.

جرى الإصلاح الزراعي الأول منذ وقت مبكر في سبتمبر ١٩٥٢ ولكنه اكتفى بتحديد حق الملكية بـ ٢٠٠ فدان، الأمر الذي لم يؤثر إلا في كبار ملاك الأراضي الزراعية؛ وجرى الإصلاح الزراعي الثاني عام ١٩٦١ جاعلاً الحد الأقصى للملكية ١٠٠ فدان، وبذلك اكتسب النظام تأييد صغار الملاك من الفلاحين، وأكمل تحييد منافسة كبار الملاك العقاريين[٢٩]. ومع ذلك فقد أقيمت هذه الحصيلة المزدوجة على أسس ضعيفة. فإن كان الإصلاح الزراعي قد تمكن فعلاً من هدم كيانات السلطة الطرفية، فإنه لم يسهم في إرساء المسرح السياسي الحديث في المجالات الاجتماعية القروية إلا بصورة ضعيفة. إن إنشاء فروع محلية للاتحاد الاشتراكي العربي داخل الأرياف سرعان ما تمخض عن استقلالية الأجهزة المحلية الطرفية وعن تكون شبكة جديدة من القيادات المحلية فرضت نفسها في مواجهة المركز عن طريق اللجوء إلى ممارسات ذاتية وممارسات لعلاقات الزبونية[٣٠]. وتبين الدراسات التي أجريت حول السلوك السياسي للفلاحين المصريين أن هؤلاء الرؤساء المحليين يقومون، إلى جانب الأئمة، بالدور القيادي الذي كان يضطلع به الأعيان المحليون التقليديون. ومع ذلك فإن الجمهور يدرك هذا الدور باعتباره مجرد أداة أو وسيلة، حيث يفرض رئيس فرع الاتحاد الاشتراكي العربي المحلي نفسه كولي أمر أو راعي أكثر من كونه ممثلاً لتيار سياسي. وعلى نفس المنوال أظهرت البحوث الميدانية أن «الاشتراكية العربية» لا يتم تصورها على أنها تهدف إلى إزالة الاختلافات بين الطبقات، وإلى إجراء الإصلاحات، وحماية الاستقلال الوطني، ولكن يتم تناولها بطريقة أكثر براجماتية أي باعتبارها مرادفة «للوحدة» و«التعاون» أو «المساواة[٣١]».

وبالإضافة إلى أن هذه المستويات المحلية لم تكن تمتلك أية إمكانيات شرعية أو واقعية للتأثير في خيارات القيادات الوطنية، فإن سياسات إقامة علاقات تبعية شخصية في الأطراف المحيطية، المرتبطة بفشل التعبئة

(٢٩) Cf. Santucci (R.), art. cit., p. 771 et 776.
(٣٠) Harik (I.K.), op. cit., p. 78 et suiv.
(٣١) Ibid., pp. 125, 179 et suiv.

الأيديولوجية الحقيقية، قد أدت إلى زيادة انعزال المسرح السياسي عن المجالات الاجتماعية[٣٢]؛ كما أنها زادت من ضعف الشرعية ومنابع السلطة التي كان المسرح السياسي يطمح فيها، ولم تترك للطبقة السياسية سوى خيارين متكاملين وهما: اللجوء إلى صيغة سلطة **كاريزمية**[*] ثم تعميم ممارسات الأبوية ـ الجديدة والممارسات الذاتية.

إن استعادة التقليد الخاص بالرئيس الزعيم[٣٣]، لا يعتبر غطاء لممارسات الأبوية ـ الجديدة فحسب؛ لكنه يخفي أيضاً، إلى حد لا بأس به، الصعوبات الاقتصادية الناتجة عن هذه الممارسات، والتي تعرقل عملية التحديث. لقد تم استخدام الاقتصاد الاشتراكي الناصري والبعثي في أحد الأوقات كحل بديل، ولكن سرعان ما تكشفت عدم فاعلية، بسبب تكلفة وظائفه السياسية البديلة من بين أسباب أخرى. ولم يمكن معالجة الأزمة الاقتصادية المترتبة عليه خلال عامي ١٩٦٦ و١٩٦٧ إلا بأسلوب المزايدة السياسية كما تبين الاتجاه المتزايد إلى السلطة الشخصية، وجهود التعبئة حول الحزب الواحد ورئيسه وعلى الأخص سياسة الهروب إلى الأمام من خلال حرب ١٩٦٧. ففي كل مرحلة من مراحل هذه الحلقة المفرغة نجد الآثار السلبية للضغوط الناتجة عن المسرح السياسي الحديث والتي كانت ترحل دائماً نحو إدارة تتسم بالأبوية ـ الجديدة.

لقد بدت الناصرية وكأنها قد أفرغت من جوهرها التحديثي، ومن أهميتها الابتكارية، حين اقترنت بالضرورات الإستراتيجية والأيديولوجية الكامنة في حياة سياسية لا تستطيع الاستمرار في البقاء وفي حماية نفسها، إلا بالمبالغة الدائمة في تقييم ذاتها وفقاً لأساليب مؤذية لها.

---

(٣٢) Moore (C.), «clientelist Ideology...», art: cit., p. 264.

حيث يبين المؤلف ضعف قدرة علاقات الزبونية ونظم الأبوية على دمج المجالات الاجتماعية.

(*) سلطة كاريزمية Pouvoir charismatique. يعتبر ماكس ڤيبر هذا النوع من السلطة بأنه سلطة شخصية ترتكز على شخصية الرئيس أو على المواهب والقدرات التي يعزونها اليه ـ المترجم.

(٣٣) حول هذا التقليد، راجع:

Vatikiotis (P.J.), «Tradition and political leadership: the example of Algeria», in Zartman (I.W.), ed. Man, State and society in the contemporary Maghreb, Londres, Pall Mall, 1973 p. 316 et suiv.

التحديث المضاد

إن أزمة الشرعية التي تصيب التحديث الثوري إلى حد دفعه نحو المحاكاة المحضة للنماذج الأجنبية قد ساعدت على ظهور شرعيات بديلة. فقد استفاد العلماء والمثقفون الإسلاميون بوفرة من قيام المركز بتهميش المراجع الدينية لكي يجعلوا من هذه المراجع منبعاً لشرعية ـ مضادة وللتعبئة. من المؤكد أن جوهر الممارسات المستمدة من المرجع الديني تتجه نحو المنازعة أكثر من توجهها نحو السيطرة ونحو تحديد نموذج منافس للتحديث. كما كانت المنازعة التي ظهرت إلى الوجود على هذه الأسس، غالباً ما تستمد حجتها من آثار التحديث السلبية لكي تتهم التحديث، لا سيما وأنه يبدو أن هذه المنازعة قد تخلت عن الفرضية الإحيائية الخاصة باكتشافها مبادئ تحديث متميزة في الإسلام، ورجحت الحجة الأكثر عنفاً والخاصة بالتواطؤ الآثم بين الحديث والغربي، أو بعجز الثاني [الغربي] عن أن يحقق ازدهار الأول [الحديث] في كل مكان(٣٤). وقد ازداد هذا الاتجاه قوة في الآونة الأخيرة من جانب المنازعة الإسلامية التي تهدد حتى النظم الأكثر محافظة(٣٥).

ولا تستطيع المنازعة الإسلامية الاكتفاء بوظيفة المعارضة وحدها. ذلك أولاً لأن طبيعة المنازعة ذاتها تتسم بالالتباس إذ أنها تتغذى في نفس الوقت من الإحباطات ومن الطموحات المترتبة على المجتمع الصناعي الحديث. ثم لأن المنازعة المستمدة من الإسلام تقترن بأيديولوجية تبتغي الشمول، ولهذا لا تستطيع التقتير في الحديث عن السلطة وعن كيفية ممارستها. ومع ذلك فالإشارات إلى هذا الموضوع ضئيلة ومتناقضة: وقد رأينا أن الخطاب الإسلامي عن المدينة يتناول الضروري أكثر من تناوله للمرغوب فيه. ومهما كانت الاستثناءات، وخاصة مجهودات الابتكار العقائدي التي سبق ذكرها لدى الأخوان المسلمين ولدى أولئك الذين يقتفون أثرهم، يلزم التسليم بأنه حين تؤول السلطة إلى الحركات الإسلامية فإنها تتخذ اتجاهاً عادياً بصورة

---

(٣٤) Sivan (E.), Radical Islam _ Medieval Theology and Modern State, New Hoven, Yale University, 1985, p. 3.

(٣٥) إننا لا نأخذ بعين الاعتبار نتائج المجتمع الصناعي وحدها، بل ونتائج التعبئة الاجتماعية أيضاً، بالنسبة للأخلاق وبالنسبة للقانون، وكذلك أهمية الظواهر الأخرى مثل ازدهار السياحة.

فريدة، بل وحتى ترتدي من جديد ثياب الأبوية التي سبق لها إدانتها والحط من قدرها بعنف.

لقد بدت الثورة الإيرانية في البداية وكأنها موجهة ضد جميع أنواع التحديث: ضد المجتمع الصناعي ومن أجل العودة إلى الحياة الريفية الجماعية، وضد البيروقراطية والوزارات التي ترغب في هدمها، وضد الدولة المستورَدة، وضد مصادرة السلطة السياسية والاستبدادية. ولكن يجب الاعتراف بأنها لم تزعزع أية مهمة من المهام الاجتماعية ـ الاقتصادية المستمدة من التحديث بصورة جادة، كما أن الحائزين على المعرفة التقنية والمرتبطين بهذه المهام [المهندسون والأطباء بنوع خاص] يتمتعون في التصنيف الاجتماعي الراهن بالرعاية الأفضل وبحماية دخولهم. أما بالنسبة للبيروقراطية فقد تناولتها عمليات التطهير العادية وأيضاً عمليات الترقيات العادية التي تتميز بها كل ثورة؛ ومع ذلك فإن العاملين لم يهبط، كما أن أهمية البيروقراطية لم تتناقص، بل في كثير من الأحيان أصبحت مزدوجة وذلك بسبب إنشاء العديد من الأجهزة الجديدة [منها «مؤسسات» من أجل «المستضعفين» أو «الشهداء»]، الأمر الذي خلق العديد من الوظائف الجديدة وإلى إمتلاء صفوف النخبة الإدارية والأبوية ـ الجديدة[٣٦].

ويستحق أسلوب ممارسة السلطة السياسية في الجمهورية الإسلامية نفس هذا النوع من التعليق. من الصحيح أن الجدل كان نشطاً وحيوياً. فقد قام فيما مضى مثقفون مثل **شريعتي** [توفي عام ١٩٧٧]، وكبار رجال دين مثل **آية الله الطلقاني** الذي توفي هو أيضاً، بالدعوة إلى تولي الجماعة بأكملها للسلطة السياسية، على أساس أنها الوحيدة ـ باستثناء «**الإمام المستور**»[*] ـ المؤهلة شرعاً للتعبير عن الإدارة الإلهية. وعندما أنشئت الجمهورية

---

(٣٦) راجع:

Cf. Hourcade (B.), «Le renouveau islamist et ses implications stratégiquas», INSED, janvier 1985, p. 53 et suiv.

حيث يبين المؤلف حقيقة «الحالة الاقتصادية والاجتماعية الراهنة» والتي تعقب الثورة.

Bakhash (S.), The Reign of the Ayotollahs, New York, Basic Books, 1984, p. 242 et suiv.

(*) الإمام المستور. الإمام الثاني عشر الذي «اختفى» في القرن الثالث الهجري، وهو «المهدي» الذي سيعود قبل يوم القيامة ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً. وهذا طبقاً للمذهب الشيعي الاثنا عشري ـ المترجم.

الإسلامية قام عدد من أنصارها باستئناف هذه الدعوى. وتؤدي مثل هذه الرؤية إلى منطق تكوين «مجالس» التي تبدو توجهاتها في نهاية الأمر، وكأنها مختلفة كثيراً عن النماذج المعروفة، ويمكن اعتبارها كبديل عن صيغ التحديث المستخدمة(٣٧).

والواقع أن النموذج الذي تم التمسك به ظل ملتزماً بالأعراف بشدة، حيث اعتصم آية الله الخميني خلف حجة الضرورة المألوفة لكي يدين تشتت الأدوار السياسية، خوفاً من مخاطر الفتنة. وفي المجال النظري نجد نموذج «ولاية الفقيه» يندرج داخل إطار مألوف وهو: قيام «الفقيه»، أي ذلك الذي يعرف الشرع، بممارسة الوظيفة الحكومية، وهو نفس الفقيه الذي كان يسعى الإصلاحيون، وبصفة خاصة الإحيائيون، إلى إسناد دور سياسي له لتأمين تقيد الدولة الحديثة بمبادئ الإسلام(٣٨).

وعند التطبيق يتضح أن هذا النموذج عادي للغاية: لقد جعل دستور ديسمبر ١٩٧٩ من الفقيه نائباً عن «الإمام المستور»، وفي الواقع صاحب أعلى سلطة على المسرح السياسي: فهو القائد الأعلى للجيوش، ويملك حق العفو، ويصدق على تعيين رئيس الجمهورية، كما يمكنه عزله أيضاً. وبما أنه يقوم بتعيين السلطات القضائية في البلاد فهو يسيطر على العدالة؛ والأهم أنه يعين بذاته علماء الدين الأعضاء في «مجلس الرقابة» الذي يشرف على ممارسات الوظيفة التشريعية، ويباشر الوصاية - المباشرة أو غير المباشرة - على البرلمان وهو الأمر الذي يحرم البرلمان من كل استقلال حقيقي(٣٩). في الواقع أننا نشهد أمامنا عملية تبسيطية تتم عن طريق إجراء اختزالات

---

(٣٧) Djalili (N.R.), Religion et revolution, L'islam chiite et l'État, Paris, Economica, 1981, pp. 18-19.

حول محاولات إنشاء مجالس، راجع: Khosrokhavar (F.), «Le Comité dans la revolution iranienne, le cas d'une ville moyenne: Hamadan», Peuples méditerranéens, no 9, 1979, p. 85 et suiv.

حول استبعاد الشوريتدريجياً وقيام الحكومة بنزع سلطات اللجان، راجع: Hourcade (B.), art. cit., p. 47 وراجع أيضاً:

Bassari (H.), Hourcade (B.), «L'Expérience conseilliste», Peuples méditerranéens, no 29 0ctober-décember 1984, pp. 41-52.

(٣٨) Enayat (H.), «Iran: Khumayni's Concept of the Guardianship of the jurisconsult», in Piscatori (J.), ed., Islam..., op. cit., p. 163 et suiv.

(٣٩) Bakhash (S.), op. cit., p. 83 et suiv. Et Djalili (M.R.), op. cit., p. 59.

متتالية: فالنظام السياسي الشرعي مستمد من الله، وتتضح أفكاره من خلال الأئمة الإثنى عشر؛ وفي غياب هؤلاء ينبثق الشرعي عن أهل العلم [الفقهاء] ثم لأن هذا التشتيت للأدوار قد يصبح مصدراً للفوضى فإن حجة الضرورة تضع السلطة بين يدي «إمام[٤٠]» واحد.

ويجب التسليم بأن هذه الإرتدادات لم تنبثق عن إجماع consensus عقائدي لكنها نتيجة لإستراتيجية الاستيلاء على السلطة التي وضعها آية الله الخميني والمحيطون به. وبالإضافة إلى المنازعة القائمة على تراث آية الله الطلقاني أو علي شريعتي، ظلت شريحة بأكملها من النخب الدينية الإيرانية - «الحجتية» - تنادي بأنه وفقاً لأحد التقاليد الإسلامية الراسخة، تنبع السلطة السياسية من الله ومن «الإمام المستور»، وبالتالي لا يمكن تفويضها لأي فقيه. وعلى أساس هذه الرؤية، أكد أنصار هذا التيار عدم ثقتهم وحذرهم من ممارسات الخميني الخاصة بمصادرة المسرح السياسي. ونجد نفس هذا النمط من النقد لدى العديد من الحركات المنتمية للأصولية الإسلامية، مثل «المجاهدين» في إيران أو التيار المنتسب إلى جواد مغنية [المتوفي عام ١٩٧٩] في لبنان، والتي ساندت الثورة الإسلامية في البداية، ثم كافحت نموذج السلطة السياسية النابع منها واعتبرته تحريفاً للمثل العليا الإسلامية[٤١].

وتتضمن الصورة العامة لهذه المجادلات وجولاتها معان هامة. أولاً لأنها تعيد الحياة إلى التعارض القديم بين النقاوة والضرورة. وهي بذلك تحرم أنصار الأولى [النقاوة] من كل منظور واضح يمكن تطبيقه مباشرة للاستيلاء على السلطة ولمباشرتها. وهكذا فإنها تبعد بالضرورة المناضلين الأكثر نشاطاً والأكثر تسييساً لكي ينضموا إلى المعسكر الآخر، وفي نفس الوقت تحررهم من كل التزام بالتحالف مع النماذج العقائدية المعروفة، وتترك لهم حرية اللجوء إلى حجة الضرورة لفرض النظام السياسي الأكثر توافقاً مع مصلحتهم المباشرة. ثم إنه من اللافت للنظر أن مفهوم «ولاية الفقيه» قد استفاد من جميع هذه الوسائل وسرعان ما قام في داخل المجتمع

---

(٤٠) Enayat (H.), art. cit., p. 173; Arjomand (S.A.), The Shadow of God and the Hidden Imam, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

(٤١) Ibid., p. 168.

الديني الإيراني بوظيفة الجذب نحو المركز، في حين سارع تيار «الحجتية» المعارض له إلى الاندماج في معظمه مع **حزب الجمهورية الإسلامية**(*) إلى حد منحه، خاصة في الأنحاء الزراعية الطرفية، البنية الإدارية التي لم يكن المحيطون بالإمام الخميني قد حظوا بها حتى ذلك الحين(٤٢). وهكذا فإن تبلور رجال الدين الإيرانيين حول «إمامهم» قد تم بسبب انتهازية سياسية أكثر منه بدافع ولاء ديني، وبسبب مطامح إدارة المسرح السياسي أكثر منه للرغبة في إنشاء مدينة مثالية أو مدينة الرسول.

إن النظام السياسي الذي أعيد بناؤه وفقاً لهذه الغايات، لم يشهد انقلاباً عميقاً، بل إنه يستعيد غالبية السمات التي تتصف بها الممارسة الأبوية ـ الجديدة. في الواقع أن جميع الأمور تسهم، في ظل ولاية الفقيه، في استعادة الأوجه الأساسية لهذه الممارسة وهي: السيطرة الشخصية وتبعية الإدارة والطبقة السياسية لشخص «الإمام»؛ احتكار الإمام والمحيطين به للتمثيل ولوسائل الاتصال بين المركز وأقسام المجتمع الطرفية؛ والسيطرة على المداخل المؤدية إلى الثروات وإلى مختلف منابع السلطة. وقد ساعد على ذلك وضع النظام الاجتماعي تحت الوصاية وإقامة مشروعات إعادة التوزيع المرتبطة بحماية «المستضعفين» وبمحاربة «المستكبرين» أي النخبة الاقتصادية القديمة.

ومن هذه الناحية، تظهر تقلبات السياسة الاقتصادية التي يتبعها النظام الإيراني الجديد معان كاشفة للغاية. إن حركة التأميمات التي شرع النظام في اتخاذها في أوقاته الأولى، بمبادأة من العناصر الأكثر راديكالية، وبصفة خاصة لمواجهة الفراغ الناجم عن رحيل أو ضعف النُخب القديمة، قد أدت إلى فرض القادة الجدد لوصايتهم القوية على المنابع الاقتصادية التي كان النظام القديم يشرف عليها بصفة مباشرة أو غير مباشرة. ومع ذلك فقد تم كبح هذه التأميمات إلى درجة تكفي لعدم الإضرار بالحدود القديمة للمجتمع الصناعي الحديث المستلهم من الغرب: فقد اعترض «مجلس الرقابة» في عام

(*) حزب الجمهورية الإسلامية هو الحزب الذي كونه كبار رجال الدين القريبين من الإمام الخميني مثل آية الله البهشتي ـ المترجم.

(٤٢) حول التعارض بين هذه التيارات، راجع: الجزء الثالث من المرجع المذكور أدناه.

١٩٨٢، على مشروع قانون لتأميم التجارة الخارجية بالكامل، واعترض في يناير ١٩٨٣ على قانون «رضا أصبهاني» الذي ينال من الملكية الزراعية الخاصة؛ كما أصدر الخميني عدة مراسيم في ديسمبر ١٩٨٢ لتشجيع الاستثمار والنمو الاقتصادي الأمر الذي يشير إلى ظهور طبقة تكنوقراطية جديدة داخل حزب الجمهورية الإسلامية ذاته[٤٣].

ولم تؤد جميع هذه التوجهات إلى زعزعة المسرح السياسي المتسم بالأبوية ـ الجديدة، بل اتجهت نحو تدعيم هيئته ووظائفه المألوفة تقليدياً. إن المردود الذي تحصل عليه النخبة الحاكمة يصل إلى الحد الذي يزداد معه ابتعاد أية إمكانية لحدوث تجديد في الممارسات السياسية وفي الحكم، كما أن هذا النمط من النظام يتخذ أسلوباً في السلوك تجاه التحديث يتضمن نفس الإلتباسات التي كانت قائمة فيما مضى. وهي التباسات قائمة عند المنبع لدى نظام يتقبل الأدوار الاجتماعية الجوهرية للمجتمع الصناعي، ويسترجع المسرح السياسي المنبثق عن هذا المجتمع ولا يقوم بقلب أوضاعه. والتباسات عند المصب تتعلق بممارسة تختزل التحديث إلى أداة تهدف إلى حماية سلطة النخب إلى حد قيامها بالسيطرة على التحديث الاقتصادي حتى لا تضر بالنظام السياسي القائم، وحتى تتمكن العناصر الدينية الفاعلة من تجنب الأضرار إلى الخيار صراحة بين نقد التحديث وبين الترويج له.

وفي المجمل، نجد النتائج النهائية هزيلة، إلى حد يصعب معه الحديث عن ابتكار نموذج سياسي حديث. ولا جدال في أنه يجب أن نأخذ في الحسبان نوعية أساليب سير العمل في كل من هذه الأنظمة: إن الضرورات اليومية تفرض ذاتها، كما أن الصورة العامة للتحديث المحافظ، وللتحديث الثوري أو للتحديث المضاد تستخف بجميع النماذج المعروفة، متخذة أشكالاً جديدة لا تعيد إطلاقاً تكرار التاريخ الغربي الخاص ببناء الدولة.

وفي المقابل يؤدي منطق الضرورة اليومية هذا إلى إضعاف الإمكانيات التجديدية الكامنة في كل من هذه الأنظمة التي تحركها أساساً حاجتها إلى

(٤٣) راجع: Bakhash (S.), op. cit., p. 193 et suiv., 203 et suiv., 214-216, 231, 242-243، وحول موضوع «المستضعفين» راجع: Hourcade (B.), art. cit., pp. 48 et 52.

البقاء. إذ أن **التحديث المحافظ** لا يحافظ على ذاته كصيغة للحكم إلا بالاستمرار في حماية النظام القائم بطريقة متزايدة العنف، وبمضاعفة الامتيازات ذات الطبيعة الأبوية والممنوحة لولاة الأمر من السياسيين؛ كما أن **التحديث الثوري** لا يستطيع البقاء إلا باستخدام الأيديولوجيات التي يستند إليها بوضوح متزايد كمجرد وسائل للدفاع عن العناصر الفاعلة على المسرح السياسي الحديث، وذلك نتيجة لفشله المتصل في بناء صيغ للشرعية وفي تعبئة الجماهير. أما **التحديث ـ المضاد** فإنه يتجه نحو التخلي عن المشروع الإحيائي لمجرد معالجة الحاجة إلى المحافظة على مواقف السلطة التي تم الإستيلاء عليها، وبذلك لا يحقق هويته إلا في المجال الرمزي المتعلق بالزي أو بالأخلاق...

وفي نهاية الأمر تكشف إخفاقات جميع هذه الصياغات وجوانبها السيئة عن قوة ديناميات الانحياز التي تعمل لصالح النموذج الصادر عن الغرب، وذلك حتى في داخل السياقات العقائدية، على غرار سياق إيران الخومينية، التي كانت أصلاً لا تؤيد هذا النموذج. كما تُظهر أيضاً عجز هذا النموذج عن التكيف مع التحديات المتنوعة التي تواجهه. إن هذه النجاحات والإخفاقات ليست متناقضة إلا ظاهرياً: فالمسرح السياسي الحديث يفرض نفسه في العالم الإسلامي ـ مع ممارسات الأبوية الجديدة الواضحة ـ تحت تأثير مجموعة من التبعيات ومن **الانتحاءات**(*) الثقافية، وعلى الأخص تأثير النخبة السياسية التي يفرزها والتي تدرك أنها مدينة بسلطتها وبمركزها إلى استمرار ممارسات وأدوار مصطنعة.

وهنا يكمن أساس الفشل، والسبب الأول في انعدام التجديد. إن النظام السياسي الذي يتكون في العالم الإسلامي يعاني من أنه، بسبب غياب الشرعية والفاعلية، لا يمتلك هذا التعدد من أنواع الاستنجاد بالدولة الذي استفاد منه التحديث السياسي الغربي. وما هو أسوأ من ذلك فإن الاستنجادات الوحيدة الموجهة حقيقة للمسرح السياسي الحديث تجيء من العناصر التي تكونه، ومن السعي المتشنج من جانب هؤلاء للحصول على

(*) انتحاءات ثقافية tropismes culturels. المقصود بالانتحاءات الثقافية هو الاتجاهات الثقافية المتأثرة بعوامل خارجية ـ المترجم.

حماية يشعرون بأنها تنقصهم[٤٤]. ولا تؤدي هذه الحلقة المفرغة إلا إلى زيادة انعزال المسرح السياسي الرسمي، وإلى إقصاء المجالات الاجتماعية، واستحالة التجديد، بل وبالحاجة إلى الذهاب إلى حد كبح بعض أوجه التحديث الاقتصادي[٤٥]. وحينئذٍ تتعرض الحياة السياسية إلى خطر متزايد بالانتقال خارج هذا المسرح، وباتجاه إمكانيات التجديد نحو التبلور داخل فاعلية المنازعة، ونحو تشكلها داخل المجالات الاجتماعية التي تظل دائماً خارج الحيز السياسي.

---

(٤٤) إننا نردد هنا التحليلات الخاصة بمجموع الموظفين السياسيين داخل المجتمعات النامية، مع لإيضاح الفرق بينهم وبين الموظفين السياسيين في الغرب، وبخاصة هويتهم السياسية الخالصة واندماجهم التام مع المسرح السياسي الرسمي، راجع: Benda (H.T.), «Non western intelligentsias as political elites», in Kautsky (J.), ed., Political Change in Underdeveloped Countries, New York, J. Wiley, 1963, p. 235 et suiv.

(٤٥) وهي النهاية المنطقية لممارسة نظام الأبوية ـ الجديدة، ولإستراتيجيات الحماية الهشّة التي تضعها النخب المحلية والتي تخشى من أن إزدهار قطاع اقتصادي حقيقي وفعّال قد يعرض سيطرتها المنفردة للخطر.

الجزء الثالث

نموذجان للمنازعة السياسية

لا يؤثر التحديث على الهياكل السياسية المركزية، والحكومة، وبيروقراطيتها، والنظام التشريعي فحسب، بل وأيضاً على ظروف المشاركة السياسية للأفراد، وبالتالي على عملية مطالبة السلطة، ومنازعتها واتهامها من جانب المجموعات الاجتماعية. ولا يتردد إريك هوبزون Eric Hobsbawn الذي بحث في عمليات المنازعة والتعبئة التي ميزت تاريخ أوروبا الحديثة، في الاعتقاد بحدوث «تحديث» تدريجي لدى الحركات الاجتماعية، أدى شيئاً فشيئاً إلى تحويل «الثورات البدائية» إلى حركات منظمة، خاضعة للسيطرة والاشراف وتتصف بالاستمرارية[1].

ومن الملفت للنظر أن الوصف الذي يقدمه لنا هوبزون عن الثورات الأولى التي تعاقبت من عام ١٧٥٠ إلى حوالي عام ١٨٥٠ تذكرنا بحركات المنازعة السائدة في العالم الإسلامي في الوقت الراهن. فإننا نجد أولاً أن هذه الثورات تضم سكاناً يتماثلون مع «الطبقات الدنيا» من الشعب والتي تتكون من نفس العناصر التي ذكرها جورج رود George Rude أو ريتشار كوب Richard Cobb بالنسبة للثورة الفرنسية وهم: العمال بالأجرة، وصغار الملاك، بل وأيضاً «بؤساء»، شحاذين وعاطلين[2]. إن هذا السرد يثير الذهول لتشابهه مع الواقع الاجتماعي للجماهير التي تقاطرت خلال عامي ١٩٧٨ و١٩٧٩ في شوارع طهران[3]، أو مع تلك التي ضمت المتمردين في تونس أو الدار البيضاء في يناير ١٩٨٤. ونرى التشابه قائماً أيضاً من ناحية بنيان هذه الحركات وتوجهاتها: فهي ضعيفة التنظيم، متقطعة الحدوث، وتلتف حول شعارات وأفكار غير محددة، تحتج ضد الجوع وفي نفس

(١) Hobsbawm (E.), Les Primitifs de la révolte, Paris, Fayard, 1966, p. 17 et suiv.

(٢) Ibid, p. 127 et suiv.; Rude (G.), The Crowd in th French Revolution, Oxford, Clarendon Press, 1959; Cobb (R.), La Protestation ppularie en France (1789-1820), Paris, Calman-Levy, 1975.

(٣) يؤكد هوركاد Hourcade في المرجع السابق ذكره بالصفحة ٣٤ على وجود «شبان من سكان المدن المتعلمين» في هذه المظاهرات؛ وفي الواقع أنه من سمات هذه الحركات الهامة أنها متعددة العناصر و«جامعة بين الطبقات».

الوقت ضد التحديث، وضد الاجانب، وتتناوب إظهار الغضب من القصر، ثم الانتماء له حتى تحصل على الاعتراف بها. وهذه الحركات قريبة الشبه للغاية بمظاهرات الجوع التي أدت إلى اهتزاز الحكومة التونسية والتي انتهت بالاحتفاء ببورقيبة، وشبيهة أيضاً بالثورات الأولى التي وقعت في العاصمة الإيرانية في صيف عام ١٩٧٧، والتي اندلعت عفوياً حول مشاكل المساكن العشوائية.

ومع ذلك فإن هوبزبون، مثله مثل غالبية خبراء التعبئة في الغرب، يعتبر هذه الظاهرة بأنها وقتية. فقد أدى التصنيع وبنيان حركة عمالية تدريجياً إلى إحلال محل الفتن حركات منظمة، ودائمة، ومؤسسة على مصالح وعلى مطالب[٤]. ويمكننا الذهاب إلى مدى أبعد، للتأكيد بأن هذه المطالب قد اكتسبت بالتدريج مدلول البرنامج، وأنها حصلت على قبول واعتراف بل وتحسب النظام السياسي لها، ذلك النظام الذي احتلت الحركات الاجتماعية موقعاً وظيفياً داخله إن لم تكن قد اندمجت معه: وهكذا نجد أن تعميم المطالبة، بل تقنينها في طقوس معينة يتم عقب فواجع الفتن.

ومن خلال هذا التطور، ومن مقابلة «**الفتنة البدائية**» مع **المطالبة** القائمة على أجهزة مؤسسية، نعثر على نمطين من الأنماط الواردة في التصنيف الشهير الذي وضعه انتوني أوبرشال Anthony Oberchall. لقد استطاع هذا العالم الاجتماعي أن يميز بين عدة أنماط من التعبئة وذلك من خلال جهوده من أجل توصيف الحركات الاجتماعية استناداً إلى تنظيمها الداخلي، وتبعاً لعلاقاتها مع مجموع المجتمع ومع النظام السياسي: ويتماثل الشكل الحديث الذي وصفه هوبزبون مع «النمط ج» [type C] الذي حدده أوبرشال والذي يتوافق في نفس الوقت مع وجود شبكة قوية من التجمعات والاتحادات على غرار الاتحادات النقابية ومجموعات المصالح، ووجود إمكانية مؤسسية للوصول إلى السلطة والتحدث معها؛ كما أن الفتنة التي كانت قائمة في أوروبا في القرن التاسع عشر وفي العالم الإسلامي المعاصر تتوافق مع المرحلة الوسطى بين «النمط د» [type D] و«النمط ه» [type E] والذي يصف حركة ترتكز على تكافلات بين الجماعات متذبذبة إلى حد ما، وتقوم بتعبئة

(٤) Hobsbawm (E.), op. cit., p. 142.

مجموعات «مُجزّأة»، بمعنى أنها مزورة بروابط ضعيفة مع العناصر الفاعلة الأخرى داخل المجتمع كما مع المسرح السياسي الرسمي[٥].

وتكمن فائدة هذه المقابلة بين نمطين في أنها تؤدي إلى التمييز بوضوح بين نموذج غربي معاصر يتسم بإضفاء الطابع المؤسسي institutionnalisation على المطالبة وإدراكها المباشر باعتبارها مطالبة موجهة إلى المركز، وبين نموذج آخر يسود اليوم في العالم الإسلامي حيث لا تقوم الفتن بوظيفة مطالبة النظام السياسي القائم، بقدر ما تهدف إلى بناء مسرح سياسي آخر خارج هذا النظام. وفي الواقع أننا نلتقي هنا مع التفاوت الكبير الذي يفصل بين ثقافة المواطنة، وثقافة الاغتراب alienation.

ومع ذلك يوجد خطر مزدوج مترتب على **التفسيرات الخاطئة**. يتعلق الخطر **الأول** بالتمسك الشديد بفرضية هوبزبون الأمر الذي يؤدي إلى الإيحاء بوجود علاقة تطورية، بمعنى تحليل هذه الفتن بطريقة تطورية، وباعتبارها ظاهرة تخفت أو تتغير كلما تطورت حركة التصنيع، وبالتالي إلى افتراض حدوث تطور تدريجي نحو ثقافة المواطنة. وقد أقر هوبزبون ذاته أن التطور حدث في الغرب على أساس ثقافة قديمة خاصة بمفهوم الدولة[٦]، وبالتحديد على أساس علاقة بالعمل السياسي ليس لها مثيل فيما نلاحظه في العالم الإسلامي اليوم. وحينئذ يجب إدخال مجموعة من الثوابت الأخرى وذلك لإدراك خصوصية عمليات التعبئة السياسية التي تنمو في البلدان الإسلامية.

وينشأ الخطر **الثاني** من استخدام التمييز التقليدي بين «الجماعة» و«المجتمع» بطريقة قاطعة، وخاصة في سياقة الذي يقيم تناقضاً بين الجماعة والفرد. ومع أن التعبئة في الغرب تتميز بقيامها على أساس منظمات تضم أفراداً، إلا أن فاعليتها تزداد لارتكازها أيضاً على تكافلات جماعية[٧]؛ أما بالنسبة للحركات الاجتماعية التي تؤثر في العالم الإسلامي، فإنه حتى وإن كان يجدر إبراز ركائزها الجماعية والمصنوعة في الأغلب من التكافلات

---

(٥) Oberschall (A.), Social Conflict and Social Movements, Englewood cliffs, Prentice Hall, 1973, p. 120 et suiv.

(٦) Hobsbawm (E.), op. cit., p. 17.

(٧) ذلك مثلما يذكر أوبرشال A. Oberhll ذاته في نقده لمجتمع البقات الشعبية، حيث يؤكد على دور المجموعات الوسيط التعبوي: (مرجع سابق ـ ص. ١٠٣ وما بعدها).

الأسرية والقبلية والقروية، وحتى تكافلات الطرق الدينية، إلا أنه يجب عدم إغفال أن البواعث الفردية ـ الممثلة في الأشكال المختلفة لعلاقات الزبونية وفي تعدد علاقات الحماية ـ تحركها أيضاً.

في الواقع أن المقابلة بين المتكامل intégré والمجزأ segmenté أكثر جدوى بكثير: ففي الغرب تكونت المطالبة شيئاً فشيئاً وفقاً لتوجه كلي ومواطني؛ ولكنها في بلاد الإسلام تتجه على العكس إلى تدعيم التجزئة في المجال الاجتماعي التي تتكون داخله. وهذا هو السبب في طابع المطالبة الميسر في الحالة الأولى، وفي طابعها الشاق في الحالة الثانية. كما أنه السبب أيضاً في أساليب التنظيم المتمايزة والمستمدة منها. ففي سياق منطق المطالبة العام والشائع، تتحقق إستراتيجية المطالبة في إطار عقلاني وفقاً لصيغة ترابطية وتعاقدية، باعتبارها دوراً من أدوار المواطنة. وفي السياق الذي يتسم بانعزال المسرح السياسي أو بطابعه الخارجي فإن إستراتيجية المطالبة تتجه في إطار لا يقل عقلانية عن الأول نحو تعبئة المنابع الفردية والجماعية بهدف مقابلة المنطق المواطني بصيغة أخرى يعتبرونها أكثر شرعية وهي تنظم التكافل السياسي. بالإضافة إلى أنه من الواضح إن هذه المنابع الجماعية تزداد قوة لا سيما حين يتم تحريكها عن طريق ثقافة ترفع من قيمة هذا النمط من التكافل، الذي تتجلى على المستوى الأسري وعلى مستوى الطرق الدينية.

الفصل السابع

المنازعة السياسية

إن المقابلة بين تعميم المنازعة وبين تفاقمها ليست مقابلة قاطعة أو حاسمة. وإنما تتناول، من أجل المقارنة بينهما، طريقتين لإقامة العلاقة بين الفرد والسلطة السياسية القائمة. وتنشأ إحداهما عن الترابط الاجتماعي من خلال الدولة، ولكن لا يصح اعتبارها ناجحة بالضرورة، وبالتالي وظيفية فحسب، في حين أن الأخرى تتمخض عن علاقات منافاة تعبر عن طبيعة المسرح السياسي، لا يصح أيضاً اعتبارها مطلقة، وبأنه لا يوجد قنوات اتصال بين الحكام والمحكومين تخفف من وطأتها

الدولة كوسيلة للترابط الاجتماعي communalisation

اتسم التاريخ الغربي، خاصة في بداية القرن التاسع عشر، بأشكال من الاحتجاج الاجتماعي الذي يسهل تبيان أساسه الجماعي والذاتي في نفس الوقت، بل وحتى الديني إن أعمال المؤرخ موريس أجويون Maurice Agulhon تصف لنا بداية الحركات الاجتماعية الحديثة في مقاطعة بروانس Provence مؤكداً باصرار على أبعادها التي كانت بعيدة عن المنطق الترابطي للمطالبة وعن تعميمها: ففي البداية تم تنظيم التآلف الاجتماعي في المدينة عن طريق الوسائل المختلفة التي أعيد بها تكوين التكافلات القروية النابعة من الريف. وتعود أعمال التعبئة الكبيرة الأولى إلى عقيدة دينية شعبية قامت بتعضيد ورعاية صناديق لتبادل المساعدة والتي ظهرت خلال السنوات ١٨٣٠[١]. إن هذا المصدر الجماعي والديني معاً، والذي قد يذكرنا بما يجري اليوم في العالم الإسلامي، يكشف أيضاً عن التباس التعبئة: وتتسم

(١) Agulhon (M.), La République au village, Paris, Plon, 1970, p. 149 et suiv.

الحركة المنبثقة عن هذا المصدر المزدوج باتجاه محافظ كما تحدوها مشاعر الخوف من تغير اجتماعي ومشاعر المراعاة في نفس الوقت، لكنها منتجة أيضاً لحياة شعبية زاخرة، مشحونة بالفنون الشعبية وبالكرنفالات والاحتفالات، وبالتالي بمجموعة من الممارسات التعبوية والمنبئة بحركات اجتماعية(٢).

غير أن المؤرخين يؤكدون على عنصر تحول أساسي سرعان ما أثر على الحركة الاجتماعية في الغرب. إذ أنه سريعاً ما خرج التآلف الشعبي من صفته الدينية المسيحية، وذلك تحت تأثير عدد من العوامل التي تعبر عن تفرد التاريخ الغربي وخصوصيته(٣). تتعلق هذه العوامل أولاً بالتناقض المتزايد بين عقيدة دينية شعبية وعقيدة دينية رسمية، ورفض الكنيسة ورجال الدين التكفل بالحركات الاجتماعية الوليدة ومن ثم إرساءها في شرعية منافسة خارج الحيز السياسي. ويجب التسليم بأن كل الأمور قد تلاقت للمساهمة في المحافظة على إستراتيجية الرفض هذه: دوام ثقافة وممارسة ثنائية بالإضافة إلى تقليد جاليكاني قديم بمراعاة الكنيسة لحسن سير علاقتها مع النظام السياسي والاجتماعي. وسواء كانت الكنيسة تؤيد الدولة أو تصارعها من أجل استقلاليتها الذاتية، أو بسبب مباديء مسيحية اجتماعية وليدة، فإنها لم تتصرف إطلاقاً على أساس الزعم لنفسها بشرعية منافسة لشرعية الدولة، ولكن بالاستناد إلى مبدأ توماسي قديم خاص بشرعية مكملة تمنعها من استمالة التعبئة الشعبية بقصد إدماجها في حيز سياسي منافس، وهو الأمر الذي يمكن للإسلام أن يفعله مع بقائه مخلصاً لذاته(٤). ويحمل تاريخ حركة الكاثوليكية الاجتماعية في ذاته عدة مغازٍ. أولاً ظهورها المتأخر الأمر الذي لم يسمح لها بالاستفادة من آثار عقيدة دينية شعبية كانت منحسرة خلال الثلث الأخير من القرن التاسع عشر. ثم توجهها المحافظ والأبوي في البداية، والذي تحول نحو التعاون الاجتماعي أكثر من تحوله نحو التعبئة. وأخيراً رفضها المجادلة في شرعية الدولة ومواجهتها بشرعية أخرى، وبالتالي توجه فعلها نحو الاندماج في المجتمع المدني أكثر مما في الحيز السياسي،

(٢) Ibid., p. 246 et suiv.
(٣) Ibid., p. 168 et suiv.
(٤) Cf. supra, chap. 1.

وبتحويلها للاحتجاج إلى مطالبة أكثر من الطموح في تحويله إلى بنيان مسرح سياسي آخر(٥).

وتبين أعمال أجويون، بل وأعمال تيللي Tilly أن الدور التعبوي الذي تخلت عنه الكنيسة ـ أو بالأحرى رفضته ـ قد تولته البورجوازية الحضرية تدريجياً فعجَّلت بطريقة حاسمة من إدماج الفرد في الجماعة من خلال الدولة، ومن دمج مجموع الحركات الاحتجاجية في حيز سياسي وحيد متكامل. ويؤكد أجويون بشأن مقاطعة بروانس وكذلك تيللي بشأن مقاطعة انديه بطريقة موفقَّة على ذاتية المدينة السياسية، وقوتها الإدماجية(٦). إن التقليد الحضري الموروث، والنابع من العصر الوسيط الغربي يكرس في نفس الوقت أولوية قاعدة تقسيم العمل، والاتجاه إلى الاندماج في كيان سياسي موحَّد ومستقل. وهكذا فإنه خلق شيئاً فشيئاً سلوكاً سياسياً بورجوازياً قامت الحركات الشعبية بتقليده تدريجياً.

في الواقع أن مدينة العصور الوسطى قد ابتكرت تجربة الكوميون commune كمؤسسة جامعة universitas أي ترابط أفراد ينتمون إلى نفس الكيان، ونفس الطائفة، أو إلى مهنة واحدة بقصد حماية حقوقهم، ثم امتزاجهم فيما بعد مع الهيئات الأخرى في المدينة في تجمع كوميوني شامل يتكون من تجميع للخلايا في مراتب متسلسلة؛ وينشد هذا التجمع بدوره الحصول على حق الاستقلال عن السيد الإقطاعي، وحق تكوين حيز سياسي خاص وبلورة الانتماءات السياسية(٧). وهذا يعني أن البورجوازية الحضرية قد حصلت من تجربتها الكوميونية على تقليد قديم ترابطي، وعلى ما هو أهم من ذلك وهو فكرة التواصل بين المصالح الاجتماعية ـ الاقتصادية والنظام السياسي المنظَّم. ولم تكن المصلحة أو موضوع المطالبة مصدراً للانشقاق عن النظام السياسي، بل على العكس كانت تعبر عن وظيفة هذا النظام الملموسة والواقعية: وهكذا أصبحت المطالبة المترسخة بقوة في تقليد

---

(٥) Cf. notammet Isambrt (F.-A.), Christianisme et classe ouvrière, Paris, 1960.

(٦) Agulhon (M.), op cit., p. 134 et suiv., 206 et suiv.; Tily (C.), La Vendée, Paris, Fayard, 1970, notamment chap. XII.

(٧) Lagarde (G. e), op. cit., p. 118 et suiv.; cf. Leca (J.), «Individualisme et citoyenneté», in Birnbaum (P.), Leca (J.), op. cit., chap. VII.

كوميوني قديم، موضوعاً شائعاً ومندمجاً مع منهج وقواعد النظام السياسي.

ويجب التسليم بأن هذا المأثور الترابطي ليس، على نقيض ما يقال في أحيان كثيرة، مجرد مظهراً للفردية. بل هو على العكس يتكون من مزيج من إرادات فردية ومن ممارسات جماعية تفصح عنها كلمة «كوميون» ذاتها، ونموذج «الحرفة corporation»، ثم الفكر العضوي الذي يتم اللجوء إليه بشدة.

وقد أبرز تيللي ثم أجويون الدور الحاسم الذي لعبه هذا المأثور الترابطي بالنسبة لتجربتين تاريخيتين متتاليتين. إذ يتحدث تيللي عن المثال الخاص بوادي سومور Saumur خلال الثورة الفرنسية، وذلك بتبيان كيف أن عملية التحضر لم تشمل المجال الجغرافي للمدينة فقط، بل تضمنت أيضاً امتداد الممارسة الترابطية التي أوجدتها إلى مجموع المناطق الريفية المحيطة. وقد ساعد ذلك على إشراك مجموع السكان تدريجياً في كميونات، وبالتالي تنظيم العلاقات الاجتماعية على أساس تجمع المصالح وتوليد المطالبة(٨). كما يصف أجويون من ناحيته كيف أن الحركات الشعبية التي خرجت شيئاً فشيئاً عن قالبها المسيحي والجماعي، قد تغيرت عن طريق تقليد النموذج الترابطي البورجوازي، فتحولت «الغرف المهنية» إلى روابط مصالح تنتظم تبعاً لمهنة ولحرفة أعضائها، وفي نفس الوقت تخلت جمعيات التعاون المتبادل عن توجهها الديني والمحافظ لتنفتح على التحديث وعلى الصراع الاجتماعي، متأثرة في ذلك بنفوذ الحرفيين من ناحية وبنفوذ الأعيان الجمهوريين الجدد من ناحية أخرى وغالبيتهم من المحامين(٩). وهكذا سرعان ما خضعت «الطبقات الدنيا» من الشعب التي تحدث عنها هوبزبون لتغيير محسوس أدى بها إلى الاحتشاد حول مصالح ومطالب، وإلى الإندماج في حيز سياسي يؤمن ترابطها الاجتماعي ويساعد على انضمامها إلى جماعة تحقق لها حصة في المخصصات. وقد أمكن هذا التغير بسبب عدم وجود نماذج أخرى وعلى الأخص بسبب نفوذ الثقافة الترابطية التي تغذيها البورجوازية والمؤسسة الحضرية. وبذلك نلتقي مع جميع مكونات الصورة الحديثة للتعبئة التي يبرزها تحليل أوبرشال.

---

(٨) Tilly (C.), op. cit, p. 27 et suiv.

(٩) Agulhon (M.), op cit., pp. 245, 286 et suiv.

ويتميز العالم الإسلامي بمفهوم مختلف تماماً، وبممارسة متباينة للمدينة. إن المدينة تعود إلى مأثور قديم يمتزج مع مولد الإسلام ويميز الإمبراطوريات الكبيرة في عهود الأمويين والعباسيين والعثمانيين[١٠]. ومع ذلك فإن المدينة الإسلامية لا تتشابه في شيء مع «الكوميون» الغربي وفقاً لما أظهره جان ليكا Jean Leca الذي عكف على دراسة مشكلة المواطنة. كانت المدينة الإسلامية تابعة للحاكم، وخاضعة لسيطرته، ولم تحاول قط بناء حيز سياسي خاص ومستقل، كما أنها لم تتسم أبداً بعملية تكوين المؤسسات التي طبعت هوية مدينة القرون الوسطى في أوروبا: ولأن المدينة لم تكن في العالم الإسلامي تتمتع بوضع قانوني خاص، كما أنها لم تنتظم حول هياكل تمثيلية أو حرفية، فإنها لم تقم قط بوظيفة التدريب على الترابط أو على تقسيم العمل، وهو الأمر الذي منح المدينة الغربية خاصيتها التحديثية. كما أنها لنفس الأسباب لم تكن موضعاً لتكوّن بورجوازية تنشد القيام بوظيفة تمثيلية أو تتدرب تدريجياً على ممارسة السلطة السياسية وقواعد إدارة مطالبها ومصالحها المادية[١١].

وفي المقابل تؤكد المدينة الإسلامية ذاتها من خلال وظيفتيها العسكرية والدينية: فهي موقع للجنود يستخدم كأداة لتدعيم السلطة السياسية الأبوية، كما أنها مركز ديني لزرع التعاليم الإسلامية وبالتالي هي مركز للنخب الدينية[١٢]. إن إنعدام مأثور الإستقلالية في المدينة الإسلامية يحرمها من القدرة على التعبئة وعلى تعويد الأفراد على حياة الجماعة وعلى تحقيق الذات[١٣]. وهو الأمر الذي حصلت عليه المدينة الأوروبية من مغامرتها الإقطاعية، ولا تعتبر المدينة في المغرب أو في المشرق بأي حال منقطعة عن البيئة المحيطة الريفية أو القبلية؛ بل العكس هو الصحيح، إذ أنها تتركب وتتوسع من إعادة تكون التكافلات الاجتماعية التقليدية، كما أن أحيائها

---

(١٠) Lapidus (I.M.), Muslim Cities in the Later Middle Ages, Cambridge, Harvard University Press, 1967; Hourani (A.), Stern (S.M.), The Islamic City, University of Pennsylvania Press, 1970.

(١١) Leca (J.), op. cit., p. 169 et suiv., et Lapidus (I.M.), op. ct., pp. 187-190.

(١٢) Gellner (E.), «The distinctiveness...», art. Cit., p. 171.

(١٣) Lapidus (I.M.), op. ct., p. 1 et 185.

تتميز، بل وتتجابه تبعاً للمنبت الجغرافي، والقروي، والقبلي، أو الأسري للمهاجرين الجدد(١٤). وبدلاً من أن تقوم المدينة بالتعبئة الإجتماعية، فإنها تتجزأ، وبذلك تعزز الإنتماءات القديمة في داخل بنيانها الخاص؛ وبدلاً من أن تحبذ نشر الممارسات الترابطية، وتشجع تكوين تكافلات جديدة أفقية، فإنها تفرز من خلال النخب الدينية، ومن خلال إعادة تكوين «عصبيات» الأحياء جميع العناصر اللازمة لتدعيم الإحتجاج في صورته التقليدية التي تميز «طبقات الشعب الدنيا» والتي قام هوبزبون بوصفها(١٥). ولا جدال في أن هذه التكافلات ليست مطلقة، كما أن سكان الحضر لا يظلون غير مميزين اجتماعيًا، فإن الأعمال التجارية، والصناعية، وحتى الإدارية تحقق إزدهاراً قد يكون كبيراً: ومع ذلك تبقى أهمية هذا البنيان الإجتماعي الحديث ضعيفة وفي الغالب عاجزة عن تكوين تكافلات أفقية فعالة. والأكثر أهمية أيضاً هو أن هذا النموذج من العلاقات الإجتماعية يبدو عاجزاً عن توليد شكل جديد من الترابط الاجتماعي، وعن تحبيذ إندماج المجموعات الاجتماعية في حيز واحد للسلطة. وتحافظ حالة التجزؤ هذه على عزلة المجموعات الاجتماعية بالنسبة للمجتمع ككل كما بالنسبة للمسرح السياسي القومي.

وسرعان ما أدى هذا التوجه إلى تعدد ممارسات التعبئة التي تشمل بطريقة ذات مغزى الأشكال الجماعية مثلما الفردية. وتتلاقى الحالات الجماعية عبر تنشيط الروابط العائلية والقبلية على مستوى الأحياء، وعبر الطرق الدينية التي كثيراً ما تسهم في ترسيخ وفي بقاء المجموعات الجماعية في الأوساط الحضرية، وأيضا، في حالة إيران، عبر إشراف رجال الدين الشيعة حيث أعيد تكوين مجموعات صغيرة من المؤمنين الذين يحركهم تكافل عضوي قوي يحافظ على عزلة هذه المجموعات بالنسبة لباقي المجتمع كما بالنسبة للمسرح السياسي الرسمي.

وعلى نفس المنوال يمكن لهذه العزلة أن تقتات من الممارسات الفردية المتسمة بعلاقات الزبونية. وقد أوضحت بعض الأبحاث حيوية هذه

(١٤) Cf Seurat (M), art cit, p 56 et suiv.

(١٥) Ibid.

الممارسات عن طريق «زعماء» بيروت[١٦] و«فتوات القاهرة»[١٧]. وتقوم شبكات علاقات الزبونية بالتجنيد وبالتعبئة من خارج الكيانات الأسرية أو القبلية، وبالتالي تؤثر في الأفراد عن طريق قيامها بالوساطة لدى الإدارات ورجال الأعمال الذين ينظمون الحياة الحضرية؛ وقد كونت هذه الشبكات منذ زمن بعيد شكلاً من أشكال التعبئة التي تجابه السلوك الترابطي وتنافس الممارسات الجماعية مع احتفاظها في نفس الوقت بطابعها الفردي.

إن مثال هذا التعايش بين الصيغ الفردية والجماعية في البيئة الحضرية الحديثة، يؤكد تنوع أشكال تنظيم العمل الاجتماعي في سياق غير ترابطي، ويظهر خطورة المواجهة بين نظام ترابطي ونظام جماعي وهو الأمر الذي يدعو إليه أويرشال إلى حد ما. وهكذا يؤكد هذا المثال أنه من المبالغة قصر أشكال التعبئة في العالم الإسلامي على النمط الجماعي، كما أنه يشير إلى تعدد العوامل التي تسهم في تغذية التجزؤ الاجتماعي والسياسي، وفي تكاثر سلوك النفور تجاه المسرح السياسي القائم، وفي إعاقة عملية التعبير عن المطالب.

ويمكن مدّ ما نلاحظه في المدينة على المجتمع بأكمله إذ أن الترابط الاجتماعي التدريجي الذي يتم على المستوى الحضري، موجود أيضاً على مستوى كل نظام سياسي غربي، وفي البنيان الوطني ذاته؛ كما أن سمته الرئيسية هي تشكيل سلوك المشاركة الوجدانية، أو على الأقل تهميش أشكال التكافل الرأسمالية ومظاهر التجزؤ، وكذلك ترسيم تقسيم العمل الاجتماعي والطريقة الترابطية كصيغ لتنظيم العلاقات الاجتماعية. وقد سعت أبحاث عديدة إلى منهجة وجهة النظر هذه وإلى ربط البنيان الوطني، والتعبئة الاجتماعية مع جماعية سياسية جديدة[١٨]. ومنذ عهد قريب أشارت أبحاث أخرى إلى أن البنيان الوطني قد كرس زوال نظام عدم الترابط، لصالح النظام الكلي، في حين كان المجتمع الزراعي السابق على البنيان الوطني يتسم على

(١٦) Johnson (M.), «Politicol bosses and their gangs: zu'ama and Qabadayat in the sunni quarters of Beirut». In Gellner (E), Waterbury (J.), ed., op. cit., p. 207 et suiv.

(١٧) El-Messiri (S.), art. Cit., p. 249 et suiv.; Eisenstadt (S.), Roniger (L.), Patrons, Clients and Friends, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 89 et suiv.

(١٨) Deutsch (K.), Nationalism and Social Communication, New York, Chapman and Hall, 1953; Bendix (R.), Nation-building and Citizenship, New York, J. Willey, 1964.

العكس بانشقاق قوي بين هوية النخب وهوية الجماهير، وبين ثقافة المركز وثقافة الأقسام الطرفية، وبانفصام كبير بين الأدوار الاجتماعية المختلفة التي يضطلع بها أعضاء المجتمع[١٩]. وإننا نلتقي في هذا المجال مع التقابل بين فكرة الاندماج وفكرة التجزؤ.

ولا جدال في أن هذه الافتراضات تفسر العمليات التي اتسم بها التطور السياسي الغربي، لا سيما وأن ابتكار الدولة قد اقترن بفكرة الجماعة السياسية وبتحديد منطقة territorialisation الحيز السياسي. ولا جدال أيضاً في أن البنيان الوطني قد اعتبر ـ حين قام بتحديد حيز ترابطي جديد ـ وسيلة للتعبئة السياسية تعبر عن التلازم بين انتماء جديد وحق فردي بالمشاركة في القرار السياسي، بل اعتبار هذه المشاركة شرطاً ضرورياً لإضفاء الشرعية على هذا القرار[٢٠]. ويعتبر هذا المزيج بين المرجعيتين الفردية والجماعية، وهذه الثنائية بين أفكار النظام والثورة امتداداً لتاريخ مفهوم الكميون والمؤسسة الجامعة universitas الخاص بالقرون الوسطى: ويتحقق هذا المزيج كاملاً من خلال الحركات القومية التي طبعت القرن التاسع عشر الأوروبي. كما أنه حين يرسم حدود جماعة جديدة فإنه يصنع وسائل الاحتجاج وأدواته وذلك بجعله أحد عناصر الاتصال بين العناصر الاجتماعية الفاعلة.

وتثير عملية نقل هذا المفهوم إلى العالم الإسلامي العديد من المشاكل. فمن المؤكد أن الممارسة القومية تصطدم بمقاومة التكافلات الجماعية، كما أنها تصطدم بدوام وثبات علاقات الزبونية، وذلك دون أن يجوز اعتبار أي منهما بأنها من مخلّفات الماضي؛ بالإضافة إلى أنها تتعرقل بسبب عدم توافق فكرة تحديد منطقة للحيز السياسي مع الثقافة الإسلامية؛ بل واصطدمت بالأخص مع التباس مزدوج: فمن ناحية يرتبط هذا الالتباس بممارسة قومية متقلبة تسعى إلى تعبئة «الشعب المسلم»، و«الشعب العربي»، و«الشعب الفلسطيني»، و«الشعب الصحراوي» بلا تمييز، الأمر الذي يؤدي بالضرورة إلى تجميد آليات تعريف الهويات وتحديد الانتماءات الحقيقية،

---

(١٩) Gellner (E.), Nations and Nationalism, Londres, Blackwell, 1983, p. 8 et suiv.

(٢٠) Ibid. p. 110، راجع أيضاً حول هذه النقطة مساهمة علم اجتماع التحديث المفيد في المجال على الأقل النسبة لتطور السياسة الغربية:
Smith (A.D.), Theories of Nationalism, Londers, Duckworth, 1971, p. 21 et suiv., 41 et suiv.

وبالتالي إلى دفع المطلب القومي نحو المجال السلبي، أي نحو التعبئة «ضد» [ضد الاستعمار وضد التقسيم العربي...]. وهكذا لا تؤدي الفكرة القومية إلى تعضيد ترابط اجتماعي جديد، بل تصبح على العكس عاملاً مساعداً على توسيع نطاق المنازعة ودفعها نحو المطالبة بحيز سياسي بديل. ومن ناحية أخرى يزداد الإلتباس تفاقماً بسبب طبيعة المسرح السياسي الرسمي ذاتها المنعزلة عن المجالات الاجتماعية مما يجعل هذا المسرح هدفاً مختاراً للاحتجاج القومي. وهذا هو سبب النجاح الكبير الذي حققته فيما مضى التعبئة لصالح عبد الناصر أو لصالح القضية الفلسطينية في الأوساط الحضرية أو الحديثة التحضر[٢١].

وتوضح هذه الإلتباسات مصير المطلب القومي في العالم الإسلامي. فقد تم تحويله إما من موضوع احتجاجي إلى برنامج سياسي «تحديثي» مثل محاولات مصدق، وحزب البعث، بل وعبد الناصر، وقد توقف بعدها شيئاً فشيئاً عن التعبئة. وإما تمت المحافظة عليه باعتباره مجرد احتجاج وتم حينذاك التخلي عن كل وظيفة جماعية وانحصاره أكثر فأكثر داخل دوره كمنظم للفتنة، وكمنازعة دون مستوى الأيديولوجية infra-idéologique. وعلى هذا يوجد تواصل بين مهمة المدينة ومهمة البنيان القومي في تكوين انتماءات جديدة، وفي تعميم ممارسات ترابطية، كما في اندماج المنازعة تدريجياً داخل النظام السياسي القائم على المؤسسات. وليس هذا الاندماج من «خاصيات» النظام، الأمر الذي حاول العلم السياسي طويلاً إثباته، ولكنه مجرد سلوك عقلاني من جانب فاعل اجتماعي يسعى نحو الاستفادة من الممارسة الترابطية ومن تدعيم التكافلات الأفقية، ونحو الحصول على أقصى منافع هذا التكامل المادية والاجتماعية. ولا يعني الاندماج أيضاً انتفاء النزاع الاجتماعي، ولكنه يعني خضوع النزاع للمؤسسات وإدماج ممارساته في حيز اجتماعي ـ سياسي يتجه نحو التوحد.

ويتلاقى خلف مثل هذا الخيار تأثير نماذج ثقافية تُعلي من شأن التمثيل والمشاركة، وتأثير التنشئة التي تقوم بها المدينة، والقدوة التي تقدمها عناصر

---

(٢١) Quandt (W.B.), et al., The Politic of Palestinian Nationalism, Berkeley, University of California Press, 1973.

اجتماعية منافسة أو مسيطرة، بل وأيضاً فشل ممارسات إحلال البديل مثل دور الكنيسة القيادي بالنسبة للحركات الاجتماعية وإعادة تنشيط التكافلات الأسرية، ثم أخيراً تهميش ممارسات علاقات الزبونية(٢٢). وقد عزز التاريخ الغربي المعاصر جميع هذه الاتجاهات عن طريق إضفاء الطابع المؤسسي على الأشكال التمثيلية النقابية والحزبية، وعن طريق بناء سوق سياسي يقوم بالتقاط المطالب والمصالح المعرب عنها ليجعل منها شعارات للمنافسات السياسية وفقاً لعبارة شومبتير Schumpeter الشهيرة(٢٣). وتبدو وظيفة السوق السياسي الدامجة هذه بأنها أكثر روعة حين نقارنها بالنتائج التجزيئية المترتبة على بروز نظام الحزب الواحد(٢٤) أو الحزب المهيمن في العالم الإسلامي(٢٥).

والواقع أن هذا الترابط السياسي، الذي يترك أثره على التطور السياسي الغربي لا يخلو من المنازعات الاجتماعية الحادة. إن ثقافة الطبقية الاجتماعية تنطوي على خاصية ترابطية تبطل، بصورة جذرية، الاتجاهات نحو إعادة تكون التكافلات الرأسية، سواء كانت جماعية أو علاقات تبعية كما أنها تسهم في القضاء على هذا النموذج «اللاأخلاقي» الذي تحدث عنه بانفيلد Banfield(٢٦)، والذي يؤدي بالعناصر الاجتماعية الفاعلة إلى تفضيل بناء شبكات وصولهم إلى السلطة منفردين أكثر من محاولة الدخول في مشاركة شائكة تضطرهم إلى اقتسام ثمرة مشروعهم. إن تكون الثقافة الطبقية هذه، والتي يربطها المؤرخون بممارسات ترابطية قديمة للغاية أدت إلى

(٢٢) بالرغم من أن ممارسات علاقات الزبونية هذه لا تختفي تماماً إلا أنها لا تضفي على الراعي patron سلطة تستطيع منافسة سلطة الدولة.

(٢٣) Schumpeter (J.), Capitalisme, socialism et démocratie, Paris, Payot, 1974, p. 366 et suiv.

(٢٤) لقد أوضح هنتجتون خديعة طابع الحزب الأوحد التوحيدية، وبين بأنها ليست سوى وهماً، راجع:

cf. Huntington (S.), «Social and Institional Dynamics of One-Party Systems», in Huntington (S.), Moore (C.), Authoritative Politics in Modern Sosiety, New York, Basic Books, 1970, pp. 3-47.

(٢٥) Sayari (S.), «Political patronage in Turkey», in Gellner (E.), Waterbury (J.), ed., op., cit., p. 108 et suiv.; Ozbudun (E.), «Turkey: the politics of political clientism» in Eisenstadt (S.), Lemarchand (R.), ed., Political Clientelism, Patronage and Development, Beverley Hills, Sage Publications, 1981, p. 254 et suiv.

(٢٦) Banfield (E.), The Moral Basis of Backward Society, Glenoce, Free Press, 1958.

تجميع الفلاحين في مواجهة سيدهم الإقطاعي، ثم إلى تجميع المدن في مواجهة الريف، تُظهر من جديد ضعف جدوى ثنائية الجماعة ـ الفرد. إن التضامن الطبقي يعبر في نفس الوقت عن انهيار هياكل جماعية قديمة، وعن فشل سلوك فردي محض للمطالبة. بالإضافة إلى أنه ينشط تكوّن حيز سياسي قومي كمجال للمنازعة، وبذلك يشجع فك الحصار عن الأعمال الجماعية وعن طموحها للإندماج في النظام السياسي المؤسسي.

ومن جهة أخرى تقوم الطبقة والدولة بالعمل في اتجاه واحد من أجل تحويل الاحتجاج إلى مطالبة، ويذكر أجويون ذاته أن السلطة المركزية قد سعت في أغلب الأحيان نحو تحبيذ ازدهار الممارسات الترابطية(٢٧). وإذا غضضنا النظر عن الفترة التي سادت الليبرالية المتطرفة خلالها والتي أعاقت تكون تحالفات وترابطات، فإنه يلزم التسليم بأن سلوك الدولة كان تحبيذ تأسيس قنوات التمثيل، وتشجيع تكوين مجموعات مصالح مستقرة ومسيطرة على قواعدها، بل وتعميم ممارسات ذات طابع «حرفي» جديد néo-corporatiste تساهم في تنظيم المطالبة(٢٨). ولم تتوان الدولة الغربية في ظل «دولة الرفاهة» عن اكتساب شرعية وجودها ذاته عن طريق الحاجة إلى معالجة المطالبة، ومحاولة الاستجابة لها في إطار المنطق التوزيعي(٢٩).

ثقافة الفتنة وثقافة المواطنة

إن المنازعة تظل تتخذ طابعاً مجزأً في العالم الإسلامي بسبب صلابة التكافلات الرأسية ذات الطبيعة الجماعية والمتسمة بعلاقات الزبونية، بل ويزاود هذا الطابع خطورة بسبب التحولات التي تحدث في الممارسات السياسية المرتبطة به، وبسبب التدهور المتزايد في العلاقات بين الحكام والمحكومين. وتتمخض أزمة العمل السياسي، المحسوسة على جميع

---

(٢٧) Agulhon (M.), op. cit., p. 129 et suiv.

(٢٨) Cf. notamment Schmitter (P.), «Still the century of corporatism?», in Schmitter (P.), Lembruch (G.), ed., Trends toward Corporatist Intermediation, Beverley Hills, Sage Publications, 1979; Jessop (B.), «Corpooratism, parliamentarism and social democracy», ibid.

(٢٩) Cf., par exemple, Crozier (M.), Huntington (S.), Watanuki (G.), The Crises of Democracy, New York University Press, 1975; Rose (R.), Can government go to Bankrupt?, New York, Basic Books, 1978. Pour une critique, cf. Leca IJ.), Papini (R.), ed., Les démocraties sont-elles gouvernables, Paris, Economica, 1985.

المستويات، عن تعميق مظاهر الاغتراب والتجزؤ؛ كما أنها تحول أفعال المنازعة تدريجياً إلى ممارسة متكررة للفتنة.

وعلى الأرجح أن تيار علاقات التبعية هو المظهر المتحكم في الأزمة التي تمر بها قنوات الاتصال السياسي. ويعمل التحديث الاجتماعي ـ الاقتصادي ـ وخاصة عمليات التحضُّر ـ وأفعال النخب السياسية في نفس الاتجاه: وهو الاتجاه نحو التفكيك التدريجي للنخب التقليدية التي كانت تقوم فيما مضى بالرعاية patronage. وتعمل طبيعة المسرح السياسي في الاتجاه المضاد وذلك بسبب عجزه عن خلق قنوات بديلة: وتتمخض الإصلاحات الزراعية المتتالية، والهجرة المتزايدة من الريف، عن علاقات زبونية تصاب بالإنحراف وتتعرض لفقدان جزء من فعاليتها وشرعيتها. وتُظهر دراسة أمل رسام بشأن العراق أن إعادة توزيع الأراضي والانتقال من القرية إلى ضواحي المدن كانت في الواقع مفيدة للنخب السياسية في بغداد، حيث أنها أضعفت سلطة «الراعي patron» التقليدي سواء كان رئيس قبيلة أو من الشرفاء. ومع ذلك لم يحصل هذا الذبول في العلاقات التقليدية على أي بديل حقيقي، ولم يتم تعويضه إلا بتحويل علاقات التبعية القديمة إلى علاقات تبعية أكثر نفعية يقيمها السماسرة، وأكثر تخصصية، خاصة بالنسبة للوصول إلى البيروقراطية الحديثة، كما أنها فقدت نفس الوقت شرعيتها القبلية أو الدينية أو المستمدة من صلة القرابة، وبذلك فقدت أيضاً قدرتها على المساهمة في حفظ النظام[٣٠].

بالإضافة إلى أن انحسار شرعية الراعي التقليدية هذه، اتجهت نحو إفساد شروط التبادل في نظام علاقات التبعية التقليدي. فمن ناحية نجد التابع يتردد أكثر فأكثر في دفع ثمن الفائدة التي يحصل عليها، مقابل انتمائه السياسي الكامل للراعي. ومن ناحية أخرى ينزعج الراعي أكثر فأكثر من نمو واتساع البيروقراطية التي يصبح الوصول إليها أكثر تعقيداً. وفي مواجهة هذه التحديات يجد الراعي نفسه إما مضطراً إلى البقاء خارج البيروقراطية «الحديثة»، وبالتالي إلى اللجوء المتزايد إلى الرشوة، وإما التوحد مع المسرح السياسي ذاته، منجذباً نحو منطق نظام الأبوي ـ الجديد، ومتجهاً

(٣٠) Rassam (A.), «Al Taba'iyya: power, patronage and marginal groups in northern Iraq», Gellner (E.), Waterbury (J.), ed., op. cit., p. 159 et suiv.

نحو نظام علاقات تبعية يزداد سلطوية[٣١]. وتصل هذه الحالة إلى نتيجتها الفورية ألا وهي إحلال الرعاة القمعيين كولاة أمور على المسرح السياسي يتمتعون بشرعية واهية، مكان الأعيان التقليديين مما يؤدي إلى خلق أزمات ثقة وإلى تحويل المطالبة غير المستجابة إلى إنكار للنظام السياسي بأكمله. فإنه حين تواجه علاقات التبعية التقليدية انهياراً فهي تتجه نحو إضعاف وظيفة الوساطة القديمة التي كانت تمارس بين الفرد والحاكم؛ ومن ثم تصبح العلاقات بين الحكام والمحكومين معتمدة على مخاطر علاقات تبعية فاسدة، تنعكس آثار أقل فشل تواجهه، على المسرح السياسي بأكمله.

وتتم ممارسة علاقات التبعية المجدَّدة والهشَّة، مع بعض التباين، من خلال نظام أحزاب الرعاية الذي تكون في تركيا تدريجياً. كما يتم حينذاك استبدال الأعيان التقليديين بجهاز الحزب الذي ينشد تأمين وصول أتباعه إلى الدولة وإلى البيروقراطية مباشرة مقابل حصوله على أصواتهم. وقد تميز الحزب الديموقراطي التركي بنوع خاص بمباشرة هذه الوظيفة، التي نرى تعدد آثارها على تطور المنازعة. وليس لحزب الرعاية، الذي يحصل على فاعليته من دوره كوسيط، أية مصلحة في التشبه بأحزاب الطبقة، من حيث تبني برنامج محدد والترويج له أو أيديولوجية واضحة ودقيقة، وذلك خشية تعرضه لنفور جزء من الناخبين المحتلين. وبدلاً من قيام الحزب بوظيفة التنشئة السياسية، ومن أن يكون مصدراً للتدريب على الممارسات الترابطية، فإن مصلحته تكمن على العكس في تكوين التكافلات الرأسية التي يقتات منها[٣٢]. ولكن بما أنه عنصر فاعل على المسرح السياسي الرسمي، فإنه يتجه في نفس الوقت إلى المشاركة في نزع الشرعية عن هذا المسرح، وفي إبراز طابعه الجزئي وفي ربطه بالفشل الحتمي لمشروعه الخاص: وتتحول أزمة الثقة الدورية التي تصيب نظام الأحزاب التركي وفي كل مرة تتكرر فيها، إلى منازعة للنظام السياسي بأكمله، وبذلك تتيح فرصة غير منتظرة للمنظمات الغير سياسية بتبني المطالبة غير المستجابة لصالحها وبأن تجعل منها أساساً لإدانة علاقات السلطة في مجملها.

---

(٣١) Lemarchand (R.), «Comparative political clientelism», in Eisenstadt (S.), Lemarchand (R.), er. Op. cit., p. 17 et suiv.

(٣٢) Sayari (S.), art, cit., p. 108.

وتنشط هذه الإستراتيجية الأخيرة نتيجة لأفعال النخب الموجودة ذاتها، والتي يدفعها طابعها الأبوي الجديد وضعف شرعيتها، كما سبق وأن رأينا، إلى الإعلان عن هويتها الجزئية أو الاعتراف بها، كوسيلة للحصول على مخرج يتيح لها أدنى حد من منابع السلطة. وتؤدي هذه الممارسة في البداية إلى زيادة حدة ظواهر الاغتراب، جاعلة من التوتر بين المجموع والنخب ظاهرة ليست ثانوية أو ظرفية ـ شبيهة بالهجمات المعادية للبرلمانية التي تتكرر في الحياة السياسية الفرنسية ـ ولا ظاهرة وقتية للتخلف، لكنها تجعلها نزاعاً دائماً ومستمراً، يزيد من صعوبة وظيفة المطالبة، ويعرض دوام الرعاية السياسية للخطر ويحبذ الاستحواز على المطالبة من جانب عناصر فاعلة خارجية. وتكون هذه العناصر والمنظمات دينية في المقام الأول، ويكون عملها وقتذاك هو الاستفادة من هذه الفرصة إلى أقصى حد بالحرص الشديد على عدم الظهور كحزب سياسي، وعدم البروز بأنها تعطي الأولوية للاستيلاء على السلطة أو للحصول على أصوات. إن الهوية المعلنة لهذه المنظمات هي أنها ليست حزباً على الإطلاق لكنها جهاز للتجمع يهدف بطبيعة الحال نحو النقاء الديني أولاً ثم نحو تنمية الثقافة والتعليم وتبادل المساعدة والتكافل، وينطبق ذلك على جميع هذه المنظمات سواء كانت منظمة **نورجو** أو **السوليمانجي** التركيتين[٣٣]. أو **الأخوان المسلمين** في مصر أو **الحجتية** الإيرانية في عهد الشاه، وحتى حركة **الاتجاه الإسلامي** في تونس[٣٤]، بل **ودار الأرقم** في ماليزيا[٣٥]. وهكذا نجد العديد من التوجهات التي تغذي المنازعة ضد نظام سياسي يعني فشله فشلاً لأسلوب كامل لبناء السلطة السياسية وليس فشلاً لرجل، أو لطبقة، أو برنامج.

بالإضافة إلى أنه في المقابل تجد السلطة نفسها تواجه خياراً محفوفاً بالمخاطر. إما أنها تسعى إلى القضاء على عزلتها، الأمر الذي يؤدي بها إلى قيامها بنفسها بإدانة عدم شرعيتها، وبإحلال الشرع الديني مكان القانون

---

(٣٣) Cf. notamment Agaogullari (M.A.), L'Islam dans la vie politique turque, Ankar, Publications de la faculté des sciences politiques, 1982, p. 185 et suiv.

(٣٤) Cf. Hermassi (E.), «La société tunisienne au miroir islamiste», Maghreb-Machreq, no 103, 1984, pp. 39-56، وبشأن «الحجتية» راجع الهامش ٧٤ لهذا الفصل

(٣٥) Cf. Barraclough (S.), «Managing the challenges of Islamic revival in Malaysia», Asian Survey, août 1983.

العلماني، وبالزيادة من الامتيازات الممنوحة للعلماء مع الحفاظ ـ بمقتضى الضرورة ـ على الممارسات القمعية للسلطة، كما في باكستان، وهو الأمر الذي يبقي المنازعة الدينية. وإما أنها تتشدد في إستراتيجيتها السلطوية وتزيد من سرعة فقدان فعالية علاقات الزبونية التي أمكنها المحافظة عليها حتى ذلك الحين. ويدفعها هذا الأمر بصفة تعويضية لا إلى تدعيم ممارساتها القمعية فحسب، بل وأيضاً نحو التوسع ونحو تنظيم ذاتها باعتبارها مجموعة تتولى السلطة، كما تقوم بتنمية حجم البيروقراطية، والفساد، وتضاعف بصفة خاصة من «صلات الصداقة» و«التواطؤ» بين النخب. وهذه هي مثلاً حالة «الشِلَلْ» في مصر، وحالة «بارتي بازي» في إيران أثناء عهد الشاه. وتولد هذه الصلات تصرفات اغترابية جديدة ومشاعر الإحباط، مما يزيد في المقابل من الممارسة التجزيئية للمنازعة ويوسع نطاق هذه المنازعة لكي تشمل النظام الاجتماعي ـ السياسي بأكمله(٣٦).

وهكذا يحتوي هذا الأسلوب لتنظيم المشاركة السياسية على إمكانية مزدوجة. ففي الأحوال العادية وحين لا تكون قد وصلت إلى بداية الأزمة فإنها تسهم في تدعيم الاتجاه نحو محافظة اجتماعية، بل ونظام رعاية تعبر عنه علاقات الزبونية. إن الرعاية التي هي مصدر للوصول إلى التحديث، تظل أيضاً وإلى أطول مدى ممكن سياجاً لحماية الممارسات والقيم التقليدية، وتحتفظ بالفرد ـ على عكس النموذج الترابطي ـ بعيداً عن عملية التنشئة عن طريق التحديث وبالأحرى عن طريق المسرح السياسي الحديث، الذي لا يعتبر الفرد فيه أنه عنصر فاعل من عناصره. وفي هذا المجال تتجه ممارسات علاقات التبعية، وممارسات الجماعية الخاصة بالمنازعة نحو إحداث فصل واضح بين عمل المطالبة وبين عمل الإنتماء إلى النظام السياسي.

أما في حالة الأزمة، فإن هذا النمط من التوازن يصبح هشاً وغير مستقر، كما يؤدي إلى وقف كسب الأنصار وذلك لصالح منظمات تتميز بإرادتها المعلنة في البقاء خارج مسرح سياسي رسمي تدينه وتتهمه بأنه غير

(٣٦) Moore (C.H.), «Clientelist ideology and political change: fictitious networks in Egypt and Tunisia». In Gellner (E.), Waterbury (J.), ed., op. cit., p. 271 et suiv.

شرعي. والحال أن هذه المنظمات متباينة للغاية من الناحية التنظيمية، ففي بعض الأحيان تكون سرية، وانتقائية للغاية في تجنيد أعضائها، وفي أغلب الأحوال تنحصر على العكس في مجرد شبكة من الدعاة الذين يتوجهون في الأغلب وبصفة رئيسية نحو تكوين «جماعات ـ مضادة» تسعى إلى إقامة حياة اجتماعية في داخلها تتوافق مع المثل الإسلامية[٣٧]. وفي جميع الأحوال تبدي هذه المنظمات ممارسات وخطابات بعيدة تماماً عن وظائف دمج وربط المصالح، وعن إدارة أعمال المطالبة. ويزداد تدعيم أعمال المنازعة، سواء من ناحية سماتها التجزيئية أو الشمولية، أو من ناحية طبيعتها المنتشرة والتي يصعب السيطرة عليها.

فضلاً عن أنه حين تنطوي علاقات الزبونية على ذاتها، وعلى نشاط المسرح السياسي الداخلي، وحين تتحلى على الأخص بعلاقات صداقة أو تواطؤ، فإنها بذلك تزيد من التباعد بين الأدوار السياسية الرسمية ومجموع المجالات الاجتماعية، ومن بروز علاقات النفور السياسي. وإننا نشاهد، في إيران ومصر بصفة خاصة، عودة إلى الحالة التي اتصف بها، في القرن التاسع عشر، مولد الممارسات الأولى للسياسة الحديثة: إذ أنه ليس لهذه الممارسات ـ كما كان يحدث في تلك الفترة ـ قدرة على التعبئة، بل إنها تقوم بتنشيط مختلف الطرفيات الاجتماعية ضدها. ومع ذلك يوجد فارقان هامان: من جهة تزداد معارضة المسرح السياسي الحديث قوة بسبب انضمام الاحباطات المتولدة عن الآمال الخائبة المترتبة على التعبئة الاجتماعية؛ ومن جهة أخرى لا يمكن أن تتولى هذه المعارضة أرستقراطية تقليدية تم القضاء على سلطاتها السياسية خاصة بواسطة الاصلاحات الزراعية. ويمثل هذا التطور المزدوج ورقة رابحة إضافية للمنظمات ذات الاتجاه الإسلامي والتي تفرض نفسها كبديل رئيسي في تنفيذ مهام التعبئة وفي اجتذاب الانتماءات؛ كما أنه يحبذ من ناحية أخرى إعادة توازن خطاب

---

(٣٧) Cf. Asaf (H.), Islamic Movements in Egypt, Pakistan and Iran. An Annoted Bibliography, Londres, Mansell Pub., 1983 ؛ وحول تنوع المنظمات، راجع: Badie (B.), Santucci (R.), «Essai d'analyse de la contestation fondamentaliste et marixiste dans plusieurs pays islamiques», in Badie (B.), Coulon (C.), Cubertafond (B.), Dumont (P.), Santucci (R.), Contestaions en pays islamiques, Paris, pub. du CHEAM, 1984, p. 20 et suiv.

المنازعة الذي يجمع في نفس الوقت بين مرجعية التقليد الموروث والدعوة إلى التحديث، الأمر الذي تعبر عنه بقوة حركة «نورجو»التركية بدعوتها إلى توازن عادل بين المأثور والحديث لا يمكن بلوغه إلا بمراعاة تعاليم القرآن[٣٨]. ويؤدي طابع التعبئة المركب والمستمد من هذا التطور، إلى إبعاد هذه المنظمات عن ممارسة وظيفة وضع البرامج، وإلى زيادة ابتعاد المنازعة عن خلق المطالبة، ويجعلها أكثر قابلية للاتجاه نحو الفتنة. وحينئذٍ تحدد هذه القابلية سمات حركة التعبئة التي تتميز بالتجزؤ، وبتطلعها نحو إجمال مطالب ذات طبيعة متباينة لكي تربطها باتهامات متكررة وبإدانة شرعية الحيز السياسي.

إن نموذج الفتنة الذي سبق الاستدلال عليه يظهر الوجه الآخر لنموذج المطالبة، المصنوع من تمايز المطالب، ومن الإندماج داخل النظام السياسي، ومن التطلع إلى تحقيق الخدمات المطلوبة من جانب هذا النظام. إن هذا التقابل في واقع الأمر تقابل بين ثقافتين أكثر منه بين ممارستين، وتقابل - بل وتناقض - بين معنيين للعمل السياسي ناتجين عن تواريخ وتجارب متباينة. ويمكن التسليم بأن ثقافة المطالبة، المحددة بهذا الشكل، تكوّن عنصراً أساسياً من ثقافة المواطنة. أولاً لأن المطالبة تفترض حداً أدنى من اندماج صاحب المطالبة مع الجماعة السياسية التي ينتمي إليها: فإنه كما حدث في الكوميون البورجوازي، يحدث ترابط بين الوعي بالمصلحة - الفردية أو الجماعية - وبين مطالبة المركز بإشباعها. ثم لأن عملية المطالبة تلجأ، أثناء تحقيقها، إلى ممارسات ذات طبيعة ترابطية، وتحصل على شرعيتها بطريقة نهائية باستنادها إلى التضامن بين مجموع الأفراد الذين يكونون المجتمع. وأخيراً لأن المطالبة، لأسباب تعود إلى التجربة وإلى السعي نحو إستراتيجية مثلى، تتفكك إلى سلسلة كاملة من الأفعال المؤسسية بدرجة كافية لكي تندمج في لعبة النظام السياسي ذاته، بل وحتى لكي تؤمن سير عمل هذا النظام اليومي. وتجد الدولة أن هذه المطالب تكوّن في نفس الوقت مشاغلها الرئيسية، ومبرر وجودها، ووسيلة توافقها، وتجددها.

وعلى العكس نجد أن ثقافة الفتنة تعبر عن استحالة التوفيق بين النظام

---

(٣٨) Dumont (P.), «Turquie», in Badie (B.), Coulon (C.), et al., Contestations..., op. cit., p. 108.

والمنازعة، وتعذر جعل المطالبة عنصراً مكوناً لحيز سياسي موحد. وهكذا حين تتجه المنازعة نحو بناء نظام سياسي شرعي في مواجهة المسرح السياسي الرسمي فإنها تعيد بناء العمل السياسي بالطريقة التي سماها البعض «الطريقة الشعبية للعمل السياسي(٣٩)». ولكن ألا يمكن اعتبار هذه الطريقة بأنها تعبير ما يزال غامض الأوجه وصعب الفهم عن تجدد أكثر عمقاً للممارسات وللنماذج في مواجهة تحدي التحديث؟

تواترات المنازعة ـ الفتنة: من المحتمل إلى القائم واقعياً

إن الفتنة والمطالبة لا تنتميان إلى نفس الدينامية. فإن خاصية الفتنة هي حدوثها بشكل دوري، وعبر مراحل متعاقبة مميزة بوضوح من النزاعات الحادة ثم السلام النسبي، بينما تخضع المطالبة لتواترات تكون تأثيراتها بالضرورة أقل إثارة. كما أن مخاطر حدوث انشقاق تتباين أيضاً في كل من الحالتين: إذ بينما تكون هذه المخاطر ضعيفة في منطق المطالبة، فإنها في حالة منطق الفتنة تزداد شأناً إلى حد كبير، وقد تؤدي إلى حدوث انقلاب كامل للنظام السياسي القائم، والذي قد يحدث بسرعة أكثر مما يعتقد المراقبون، مثلما يبين لنا مثال الثورة الإيرانية(٤٠). وكان هذا الانتقال من المحتمل إلى الحقيقي والواقع، ومن الهدوء إلى التوتر، ومن النظام إلى التغير، موضع تحليلات حديثة العهد، وتفسيرات عديدة، لكنها في غالبيتها منسوخة عن التجارب الغربية، كما أنها بصفة عامة تفرط في حجب الدور الوسيط الذي يقوم به العمل السياسي، وفي إخفاء نتائج تطور الإستراتيجيات في الأمد القصير للغاية، والتي يتم تبنيها من داخل ومن خارج المسارح السياسية.

وعلى هذا الصعيد سال مداد كثير حول الدور الذي لعبه التغير الاجتماعي، وتواتراته. وقد استخدمت بوفرة الفرضية التنموية البالية بشأن

---

(٣٩) راجع بخاصة العدد الخاص الصادر من مجلة:
Revue française de science politique, «Le passage au politique» (sous la direction de J.-F. Bayart), juin 1985.

(٤٠) Cf. Zonis (M.), «A theory of revolution erom accounts of revolution», World Politics, XXXV, 4, juillet, 1983, p. 602.

الآثار المشؤومة للتحديث السريع للغاية لتفسير أسباب ارتقاء المنازعة بصورة قاسية في إيران، كما استخدمت بصفة عامة للكشف عن الارتباط المتبادل بين تقدم الإسلامية وبين التعجل في بناء مجتمع حضري وصناعي. وهذا الافتراض ليس مُحالاً: فإننا نلاحظ أن فشل المسارح السياسية يحدث في المدينة وليس في الريف، كما أن الحركات الإسلامية قد تكونت سريعاً في المجتمعات الإسلامية الأكثر تحضراً مثل مصر، وسوريا وإيران. وقد رأينا أن المدينة تُضَخِّم من آثار التجزيء الاجتماعي، وتُنْعش التكافل الجماعي وتصنع منه مصدراً للتعبئة؛ وهي تعزز البطالة والاحباطات، وتنم عن التناقضات الاجتماعية، وتولد على الأخص عن طريق السياحة السلوك والتصرفات الكارهة للأجانب والمعادية للغرب(٤١). ومع ذلك فإن هذه الفرضية سطحية للغاية، فهي لا تسمح بفهم الظاهرة إلا من ظاهرها، خاصة وأنها تشير بطريقة قاطعة إلى أن الأزمات التي تصيب العالم الإسلامي تعود ببساطة إلى تشنج سلفي وإلى رفض التحديث.

ويتضح الالتباس في هذا القول من تفاصيل الفرضية التنموية. إذ يفترض بعض المتأثرين بأعمال ليرنر Lerner أن ازدهار المنازعة يعتبر تصديقاً على التحديث وعلى تعبئة عشوائية: وهكذا تصل الأزمة إلى ذروتها في حالة حدوث تفاوت شديد بين تحضر سريع للغاية وبين عدم القضاء على الأمية بعدها، الأمر الذي يؤدي إلى هجرة العديد من السكان إلى المدينة دون أن يستطيعوا الاندماج حقاً فيها، ثم يبحثون في التعبئة الجماعية عن وسيلة لتعويض إحباطات الحياة الحضرية(٤٢). وفي الاتجاه المناقض يصر آخرون على النجاح الذي حققته المنازعة الإسلامية لدى السكان الأكثر تعليماً، ويستندون في ذلك إما على ارتفاع مستوى التعليم لدى سكان طهران خلال السنوات الأخيرة من حكم الشاه(٤٣)، وإما على الدور المميز الذي تلعبه الجامعة، خاصة في القاهرة، في تجنيد مناضلين إسلاميين جدد(٤٤).

---

(٤١) ويتضح ذلك أيضاً من حوادث الشغب التي وقعت حديثاً في مصر والتي استهدفت في المقام الأول الفنادق والملاهي الليلية.

(٤٢) Lerner (D.), op. cit., p. 65 et suiv.

(٤٣) Hourcade (B.), art. cit., p. 34 et suiv.

(٤٤) Kepel (G.), «Les Oulémas, l'intelligensia et les islamistes en Egypte. Système social, ordre transcendental et ordre traduit», Revue française de science politique, juin 1985, p. 441.

إن لكل من هذين التحليلين جانب من الصواب: إذ يصبح نفوذ المـُلا أو الجماعة الدينية أكثر وجوداً في الواقع، حين يكون الفرد محروماً من وسائل الاتصال بسبب جهله؛ أما فيما يتعلق بتقدم التعليم فمن المؤكد أنه مصدر للتطلعات وللإحباطات تجاه التحديث، كما يؤكد ذلك بوضوح شديد خط سير الطالب القاهري طبقاً لوصف جيل كيپل Gilles Kepel، بدءاً من الآمال التي تولد على مقاعد الدراسة الجامعية المكتظة بالطلبة ووصولاً إلى انقشاع الأوهام حين يجد نفسه بعد بضعة سنوات يعمل سائقاً لتاكسي أو سباكاً، وذلك من أجل أن يتفادى دور العاطل صاحب الشهادة(٤٥). بل يوجد ما هو أكثر عمقاً من ذلك، إذ بما أن التعليم العالي هو مكان للمواجهة المباشرة مع معرفة ذات منشأ غربي، فإنه ينشّط لدى الشباب الرغبة في البحث عن خطاب بديل يخدم، خاصة في الأقسام العلمية، إستراتيجية التجنيد الخاصة بالمنظمات الإسلامية(٤٦).

ومع ذلك يصبح هذان التفسيران موضع اعتراض حين يبتغي كل منهما منافاة الآخر. ذلك أن المنازعة تنمو على حد سواء بسبب التقدم في محو الأمية وبسبب تفشيها، طالما أنه حين تتشكل الحركات الاجتماعية فإنها تتجه نحو التفاعل مع مختلف الفئات، ونحو تدعيم ذاتها عن طريق مجموعة الاحباطات التي تتأجج نتيجة للتغيير الاجتماعي وللتحديث الاقتصادي.

ومن هذه الناحية فإن المثال الإيراني دالٌ للغاية، كما أنه ليس الوحيد من نوعه. فقد استفاد التجار وأصحاب المصانع - كبارهم وصغارهم - من الازدهار الاقتصادي في عام ١٩٦٩، وخاصة من الازدهار الذي تلى ارتفاع أسعار البترول في عام ١٩٧٣. وقد أفصحت هذه الظروف عن العديد من الآمال ومن التطلعات لدرجة أن دور القادة السياسيين الطبيعي كان استثمار الظروف إلى أقصى حد بالإعلان عن قرب عصر الرخاء الذي سيعم كل فرد بصفة مباشرة. ومع ذلك فإن منطق الأبوية - الجديدة لم يتوقف عند هذا

(٤٥) Le Prophète et le pharaon, Paris, La Découverte, 1984, p. 132.

(٤٦) قد تكون العودة إلى التقليد الموروث أيضاً وسيلة الطبقات المتوسطة الحديثة للتعبير عن هويتها كما حدث في الهند فيما سبق، راجع:
Srinavas (M.N.), «A note on sanskritization and westernization», in Bendix (R.), Lipset (S.M.), ed., Class, Status and Power, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1953, p. 553 et suiv.

الحد: فقد انطوى في نفس الوقت على استقطاع مخصصات هامة لصالح مجاله الخاص، سواء كان الجيش أو البيروقراطية، وكذلك على بذل الجهود بهدف توجيه التوسع الاقتصادي تعسفياً نحو القطاعات الاجتماعية المعتبرة هامة من أجل تدعيم المسرح السياسي. وقد دفعت هذه الضرورة الأخيرة حكومة الشاه إلى الإندفاع في سياسة جديدة تسعى نحو فرض زيادة كبيرة في أجور العمال، ونحو توزيع أسهم الشركات على موظفيها، الأمر الذي أسهم في تقليص دخول البرجوازية الجديدة، وفي خلق سلوك الاحباط لديها، وفي التعجيل بحدوث الأزمة الإقتصادية(٤٧). وقد بدأت هذه الأزمة خلال عام ١٩٧٥ وازدادت شدتها بعد تقلص دخول البترول والتي تفاقمت خطورتها بسبب سياسة الحكومة: فقد جرت مكافحة التضخم باستخدام أساليب الأبوية ـ الجديدة الأكثر تقليدية وبمصاحبة جميع مخاطر المزايدة [تعريض المذنبين للامتهان وللإذلال العام واستخدام أقسى أساليب القمع ضدهم]. لقد تمت تعبئة صحافة تلك الفترة بأكملها في حملة إعلامية ضخمة للتشهير «بالجران ـ فروش» [الذين يبيعون بأسعار مرتفعة]، ثم تلى ذلك الوشاية بهم عن طريق المشهد المفزع بوضع لافتات الإتهام على أبواب محلات المتسببين في التضخم. والحال أن الذين أصيبوا من هذا الأمر لم يكن الكبار وحدهم، بل وصغار التجار أيضاً؛ وفي المجمل مجموع العاملين في «البازار» الذين استولت عليهم منذئذ الإحباطات والمخاوف من أعمال القمع(٤٨). وكان هذا الإجماع واضحاً للغاية لدرجة أن السلطة السياسية وجدت نفسها مضطرة من أجل القيام بدورها إلى تدعيم الآمال المحبطة، وإلى منحها توجهاً سياسياً وذلك عن طريق قيام الشاه بإلقاء خطاب في عام ١٩٧٦ يدعو فيه إلى التقشف وبذل الجهد، وكان قبل ثلاث سنوات قد وعدهم في خطابه بالتحديث وبالنعيم(٤٩).

ويصبح الحرمان غير محتمل حين نتوقف ـ وفقاً لعبارات هيرشمان Hirschman المألوفة ـ عن الاعتقاد بوجود فرصة للتخفيف منه؛ كما أنه يتأجج حين يجيء في أعقاب أحوال اقتصادية طيبة(٥٠). ولكن هذه الظاهرة وصلتها

---

(٤٧) Graham (R.), Iran: the Illusion of Power, Londres, Croom Helm, 1978. P. 89-94.

(٤٨) Zonis (M.), art. cit., p. 596.

(٤٩) Graham (R.), op. cit., p. 102 et suiv.

(٥٠) Hirschman (A.), «The Changing tolerance of income inequality in the course of economic developement», Quarterly Journal of Economics, no 87, 1973, p. 544 et suiv.

السياسية الوثيقة تزداد حدة بصورة كبيرة في سياق النظام الأبوي ـ الجديد: ذلك لأن الحاكم المتلهف على تدعيم شرعيته، والمهموم بالمحافظة على سيطرته الكاملة على السوق مهما كان الثمن، يفرط في استثمار مجمل الظروف الاقتصادية سياسياً؛ ولأن جميع هذه التدخلات التنظيمية لا تتم إلا باللجوء إلى أدوات سياسية مكلفة وهادمة للشرعية؛ ولأن عمل الحاكم ينطوي على استغلال الطموحات إلى أقصى حد ممكن، مع المخاطرة بتحمل نتائج الإحباطات التي تعقبها والتي تكون في أشد عنفوانها.

وقد وصف كولون C. Coulon بعبارات مماثلة للغاية هذه الطريقة في الإعلاء من شأن المنازعة، وفي استيلاء التيارات الإسلامية عليها وذلك من خلال دراسته الخاصة بالسنغال: فقد تمخض انهيار أسعار الفول السوداني عن نفس الاحباطات، ونفس ردود فعل السلطة، التي لجأت إلى القهر لفرض الضريبة ولمعالجة ديون المنتجين(٥١). والشيء نفسه ينطبق على الاختلالات الاقتصادية التي أعقبت الازدهار الصناعي والحضري الذي شهدته تركيا خلال الستينيات، والذي تمخض أيضاً عن إحباطات عديدة، تم تسييسها وإبدالها بواسطة نفس العوامل(٥٢). ويمكن قول نفس الشيء عن الانتفاضات التي شهدتها مصر عام ١٩٧٧، والتي نشطت في نفس الوقت بسبب الإحباطات المصاحبة لفشل سياسة الانفتاح، وبسبب سلسلة من المعالجات الاقتصادية المثيرة والقاسية التي اضطرت السلطة إلى المبادرة بها: زيادة هامة ومفاجئة في المرتبات قدرها ٣٠٪، ثم، بعد قليل، إلغاء الدعم الممنوح منذ أكثر من عشرين عاماً لسلع واسعة الإستهلاك(٥٣)... ونلاحظ أن ظواهر من هذا النوع تهدد البلدان البترولية مثلما تهدد البلدان التي بلا موارد، وتعود على كل حال إلى طبيعة الممارسات السياسية للنظم الأبوية ـ الجديدة، بقدر ما تعود إلى قوانين الاقتصاد.

وتغذي إستراتيجيات التحديث المختلفة ـ كل واحدة منها بطريقتها الخاصة ـ هذا التصاعد للمنازعة، وتبلورها السياسي. وقد سبق أن طرح أبتر

---

(٥١) Coulon (C.), «Sénégal», in Badie (B.), Coulon (C.), et al., Contestations..., op. cit., p. 65.

(٥٢) Dumont (P.), art. cit., p. 92.

(٥٣) Santucci (R.), art. cit., p. 784.

Apter آراءه بالنسبة للتوترات الكامنة في عمليات التحديث الجارية في العالم الثالث، والتي تتحقق أساساً انطلاقاً من الإرادة السياسية للنخب الموجودة في السلطة، في مواجهة مجالات اجتماعية انحصرت عناصرها الفاعلة داخل دور سلبي إلى حد ما(٥٤). وقد أوضحت دراسات حديثة العهد تناقضات الإستراتيجيات المستمدة من هذه الإرادة(٥٥): لأن التحديث يضفي الشرعية على سلطة النخب فإنه لا يتم إلا في حدود معينة، وخاصة في النطاق الذي لا يهدد فيه تفوق وسمو الفئات الحاكمة الموجودة في السلطة؛ ولأن التحديث الاقتصادي يتم بمبادأة من الحاكم والمحيطين به فإنه يظل سياسياً أساساً، وهكذا يغذي السخط، والإحباط، وحنق العناصر الاقتصادية الفاعلة التي تسعى إلى الاستفادة منه.

ونرى هذه الظاهرة بوضوح في حالة إيران. ويبين أمين صَيْقل Amin Saikal كيف أن التطور الرأسمالي الذي ابتغاه الشاه كان يستلزم، من أجل نجاحه، توزيع المسؤوليات وإنهاء مركزيتها، والارتقاء بالمشاركة، وتنمية المبادأة الفردية، أي إزالة المسرح السياسي تدريجياً وخاصة البيروقراطية: وهكذا واجه الشاه الإيراني معضلة للاختيار بين بديلين لم يستطع حلها، وهي إما تقييد التنمية لكي يحافظ على وصايته، وإما التخلي عن منابع السلطة لإرضاء المقاولين الرأسماليين الجدد(٥٦). وحين قام الشاه في البداية بالمراهنة على تجاهل هذه المعضلة، فإنه زاد من تفاقم علاقات التناقض: لقد تمخضت توجهات خطة التنمية الاقتصادية الخامسة عن زيادة شديدة في الوظائف الحكومية والبيروقراطية، من خلال سياسة إعادة التوزيع وتنمية المرافق العامة وتمويل مشروعات «فرعونية». وكانت النتيجة الملموسة والفورية هي نمو البيروقراطيات بصورة رهيبة، وبالتالي تعيين الموظفين بكثرة والذين أدت حداثتهم وقلة خبرتهم إلى جعل إخلاصهم ضعيفاً للغاية(٥٧).

وعلى هذا تكون عملية التحديث، التي تتم بمبادأة من سلطة أبوية ـ

---

(٥٤) Apter (D.), Choice and the Politics of Allocation, New Haven, Yale University Press, 1971, notamment p. 42 et suiv.

(٥٥) Cf. Eisenstadt (S.), Tradition Patrimonialism..., op. cit.

(٥٦) Sajkal (A.), The Rise and Fall..., op. cit., p. 202 et suiv.

(٥٧) Nasri (F.), «Iranian Studies and the Iranian Revoution», World Politics, XXXV, 4, juillet 1983, p. 623.

جديدة هي عامل لخلق المنازعة: منازعة من جانب النخب الاقتصادية، قديمة أو حديثة، والتي تصاب بالانزعاج والقلق بسبب التقرير السياسي الخالص لمصير التنمية الاقتصادية؛ ومنازعة من جانب البيروقراطيات التي تجد التحديث مبرراً للمطالبة باستقلاليتها في مواجهة الحاكم. وليس من الضروري تلازم المنازعتين. إذ يمكن للمنازعة الأولى أن تنمو وحدها في البداية، وأن تشجع التشهير بطبيعة الدولة «التكنوقراطية»، كما حدث في السنغال؛ وهكذا تتدعم الطرق الدينية مما يسهم في إرساء المنازعة خارج المسرح السياسي(٥٨). وفي وقت لاحق تتجه الظاهرتان نحو الإلتحام معاً، كما حدث في إيران، في نهاية العصر الإمبراطوري، وتؤديان إلى حركة تتسم بالالتباس إذ تطالب بالمأثور وبالتحديث في نفس الوقت، وبالاقتصاد الحر والموجه معاً. وفي مواجهة مسرح سياسي يتصف بضعف أساسه الشرعي، وبفقر دوائره التمثيلية والترابطية، وواقع تحت ضغط خيارات إستراتيجية تزداد محدوديتها، يمكن لمؤسسات المنازعة التي تتشكل خارج المجال السياسي الرسمي أن تحصل من هذا الالتحام على مصدر ثمين للغاية للتعبئة. وكلما كان الإصلاح «منحة» من السلطة، كما كان شأن «الثورة البيضاء» في إيران في عام ١٩٦٣، وشأن سياسة التنمية الاقتصادية التي بدأت بعدها بعشر سنوات، كما أدى ذلك إلى إعادة بناء شرعية مضادة، حيث يتلاقى خارج المجالات الرسمية والمجتمع السياسي جميع أولئك الذين يرون أنفسهم ضحايا التغيير(٥٩). ويمكن في ظل هذه الأحوال تصور أن نخب الأبوية - الجديدة تسعى إلى زيادة فرص بقائها في الحكم إلى أقصى حد ممكن وذلك عن طريق تنفيذ سياسة تقوم على الجمود التام؛ غير أنه يجب عليها إذا أرادت أن تنجح في ذلك أن تحظى بالسيطرة الكاملة على النظام الاقتصادي، الأمر الذي يعتبر، في سياق التبعية أو الاعتماد المتبادل، مجرد سراب وأوهام. ولأن هذه النخب تخضع لظروف لا تستطيع السيطرة عليها، فإنها تكون إلى حد كبير رهناً لتطورات هذه الظروف ولإيقاعاتها.

ويلزم التنبه إلى أن الليبرالية والاستبدادية تؤديان إلى نفس النتيجة وأن

(٥٨) Coulon (C.), art. cit., p. 66; cf. aussi Coulon (C.), Les Musulmans et le pouvoir en Afrique nooire, Paris, Karthala, 1983, chap. II.

(٥٩) Cf. Zonis (M.), op. cit., p. 600.

الخيار بين هاتين الإستراتيجيتين لا يمنح الحاكم المبادأة بالتأثير على تطور المنازعة ولا بتنظيم العلاقات بين المسرح السياسي ومختلف المجالات المحيطة به. ففي إيران لاحت الفرصتان التي أتيحت للمنازعة خلالهما أسباب القوة والفاعلية على إثر مجهود ملموس لإطلاق الحريات. إذ أنه بعد التشدد الاستبدادي في الخمسينيات، شهدت بداية الستينيات انفراجاً حقيقياً لاقى تعضيداً من دبلوماسية كينيدي: وقد أدى هذا الانفراج إلى أحداث عام ١٩٦٣ الدموية(٦٠). وعلى نفس المنوال كان عاما ١٩٧٥ ـ ١٩٧٦ عامي بناء حزب «رستا خيز» الحزب الأوحد الذي أوجده الشاه لتحقيق بداية مشاركة سياسية، وقد استخدم خلال العام الأول على الأقل كميدان للمواجهة وللجدل بين التيارات والاتجاهات الأمر الذي كان ينبئ ـ مع التحفظ طبعاً ـ بتعددية محدودة(٦١). وعلى هذا يمكن الاستنتاج بداهة بأن التخفيف من القهر بعد فترات طويلة من الاستبداد يبدو بأنه الحالة الأكثر ملاءمة للمنازعة كي تتجه نحو الفتنة. ومع ذلك فإن الواقع يصبح أكثر تعقيداً حين نحيط به عن قرب: إذ أنه بينما وقع انفجار عام ١٩٦٣ في خضم فترة إطلاق للحريات، حدث انفجار عام ١٩٧٧ ـ ١٩٧٨ بعد مرور عام من حدوث تغير تكتيكي، وفي ظل ظروف عودة واضحة نحو الاستبدادية. فمنذ نهاية عام ١٩٧٦ وضع الشاه نهاية لنمو فعالية المعارضة داخل الحزب الأوحد، وفي أغسطس ١٩٧٧ اتخذت حكومة أموزجر المبادأة في اختبار للقوى مع رجال الدين حين ألغت المساعدة المقدمة إلى كبار رجال الدين(٦٢). ومن جديد اندفع شريف إمامي خليفة أموزجر خلال صيف عام ١٩٧٨ في سياسة منح التنازلات وإطلاق الحريات وهي السياسة التي نقضتها حكومة الجنرال أزهري بعد مضي عام.

زد على ذلك، أن الحركات الدينية من ناحيتها تبدو كأنها تستفيد من السياسات الاستبدادية التي تجعلها تتخذ صورة الضحية، ومن سياسات ليبرالية تسمح لها بتنظيم ذاتها وبنشر نفوذها. فإن المناسبتين الهامتين التي

---

(٦٠) Nasri (F.), art. cit., p. 618.

(٦١) Leeden (M.), Lewis (W.), Debacle: the American Failure in Iran, New York, A. Knopf, 1981, pp, 28-29.

(٦٢) Hourcade (B.), art. cit., p. 40.

توسعت فيهما الحركات الدينية في إيران، والتي تكونت خلالهما كمعارضة فعّالة، برزت من ناحية، خلال فترة العَلْمنة الاستبدادية التي سبقت الحرب العالمية الأخيرة والتي شهدت مولد مركز «قم» باعتباره مركزاً للمنازعة الدينية(٦٣). ومن ناحية أخرى، خلال الفترة بين ١٩٦٣ و١٩٧٧ حين قام الشاه، كرهاً أو بسبب سوء تقدير للخطر، باختيار سياسة الحلول الوسط مع رجال الدين مؤمّناً لهم استقلالاً قوياً ساعد مختلف الحركات الدينية الراهنة على التكون وعلى جذب الأتباع.

ويُظهر المثال التركي، من ناحيته، أن المنظمات ذات الميول الإسلامية قد استفادت من مراحل المقرطة التي سمحت بوجود تنافس سياسي حقيقي لكي تدعم نفوذها وتفرض ذاتها كعناصر فاعلة في اللعبة السياسية؛ في حين أن مثالَي الجزائر أو تونس يشيران إلى العكس، ويكشفان عن الطريقة التي يمكن للجماعات الإسلامية أن تستفيد بها لكي تتغذي من توجهات النظام الاستبدادية(٦٤). ويتجلى نفس الالتباس في تاريخ مصر الحديث. فإن إطلاق الحريات الذي أراده السادات، منذ عام ١٩٧٤، قد زاد من مخاطر سياسته السلمية تجاه اسرائيل، وذلك ليس بتشجيعه على إنعاش نشاط الإخوان المسلمين فحسب، بل وأيضاً على تكاثر المنظمات ذات الميول الإسلامية التي تدير المنازعة اليومية، وتؤكد خروج عدد من الأفراد من المجالات السياسية الرسمية؛ يضاف إلى ذلك أن سياسة المقرطة هذه أسفرت عن الأحداث الدموية التي اشتعلت في يناير ١٩٧٧ والتي كانت الجامعة الأمريكية والسيارات الأوروبية والملاهي الليلية من بين أهدافها(٦٥). وقد دفع هذا الفشل نظام السادات إلى التشنج الإستبدادي، فقمع الإضرابات والمظاهرات، وحظر المنظمات القائمة «على أساس طبقي أو على أساس الدين»، مع عزل عدد من الشخصيات عن الحياة السياسية والإدارية. وكانت الظروف الجديدة مواتية أيضاً للمعارضة الدينية، فقد تضاعفت المظاهرات

---

(٦٣) Richard (Y.), «L'Intégrisme islamique en Iran», Social Compass, vol. XXII, 1985, 4, p. 421 et suiv.

(٦٤) حول تركيا، راجع Dumont (P.), art. cit., p. 92.
وحول الجزائر راجع بخاصة: Annuaire de L'Afrique du Nord, 1979, no XVIII, 1983, no XXII
وحول سوريا راجع: Sivan (E.), op. cit., p. 44 et suiv.

(٦٥) Borthwick (B.M.), op. cit., p. 173.

العنيفة في عامي ١٩٨٠ و١٩٨١ متخذة توجهاً دينياً صريحاً أو أنها تصبح في أحيان كثيرة مواجهات بين المسلمين والأقباط. وقد انتهى هذا التطور في سبتمبر ١٩٨١ بالقبض بالجملة على المسؤوليين الإسلاميين، ثم اغتيال السادات.

إذاً لا يكمن العنصر الحاسم في تنشيط المنازعة في «مستوى الإستبدادية»، ولا حتى في تتابع مراحل «الإنفراج» و«الإنغلاق»؛ بل يبدو أنه كامن في طبيعة العلاقة السياسية ذاتها، وفي التوتر الذي لا يقهر والذي يتجلى بين المسرح السياسي والمجالات الإجتماعية، فيولد في أوقات القوة كما في أوقات السعي نحو حلول وسط، نفس سوء الفهم ونفس الرفض، ونفس الآثار التجزيئية والتعميمية للمنازعة. وسواء كان النظام القائم «ليبرالياً» أو «إستبدادياً» فإنه ينتج نفس الدينامية الأبوية ـ الجديدة التي تدفعه إلى الفشل وتجعل منازعته أمراً محتّماً. لقد كانت سياسة الإنفتاح التي اتبعتها مصر إلى حد كبير ضحية لمقاومة البيروقراطية التي أفشلت الثورة الإدارية التي كانت تهدف إلى التخفيف من إكتظاظ القطاع العام. وعلى نفس المنوال فقد فشلت سياسات التدخل الإقتصادي السابقة بسبب أفعال النخب البيروقراطية المهتمة بالسيطرة على ـ بل وخنق ـ مهمة الإصلاح.

ويسمح هذا التوحد في ذات الفشل بين مراحل التحرر والاستبدادية، وتتابعها، بل وتداخلها، بفهم موقف المعارضين الليبراليين الذي يتسم في أكثر الأحيان بالانسحاب، بل وبالإستسلام أمام النخب الدينية. وتصبح منابع الليبراليين غير قادرة على أن تتوازن في مواجهة المنابع التي تمتلكها النخب الدينية: ويظهر الليبراليون بأنهم معارضون أقل مصداقية لكونهم متورطين في بعض الأحيان في النظام السياسي الرسمي، بطريقة تُسيء فهم خطابهم وتعقد تكتيكاتهم. بالإضافة إلى أنهم يناضلون تحت شعار يجرده منطق الأبوية ـ الجديدة من الشرعية، بل ويصفه بكل بساطة بأنه خيالي وغير عملي تماماً. ويفقد الليبراليون كل قدرة على الخيار: وتبقى الفرصة الوحيدة المتاحة أمامهم هي إقتفاء أثر الدينيين وذلك للصحول على أدنى حد من الأنصار ولكي تكون معارضتهم عملية. وقد أظهر المثال الإيراني حديثاً قدرتهم الضعيفة على التأثير في توجهات حركة المنازعة وفي تسييرها نحو مطالب إصلاحية منتقاة أو بالأحرى نحو مشروع سياسي يتوافق مع

إختيارهم: ومن هذه الناحية تظهر مغامرة مهدي بازرجان في إيران والتي يُشبِّهها بخاش S. Bakhash «بسكين بدون نصل» معان هامة(٦٦).

ويتوقف تطور المنازعة في النهاية على طبيعة المنظمات، وعلى توجهها الإستراتيجي ومنابعها التعبوية. وعلى هذا المستوى تلعب مرونة الحركات الدينية الشديدة دوراً هائلاً. إذ يمكن لخيارها الإستراتيجي في البداية أن يحصرها داخل سلوك الرفض للنظام السياسي القائم والذي تدين حينذاك طابعه «المشرك» أو مجرد «الفاحش». وتقوم المنظمات التي تستلهم مأثور هجرة الرسول باستخدام هذا النموذج لتوجيه عمل المنازعة نحو تنشئة ـ مضادة أكثر بكثير من الإتجاه نحو الفتنة أو الرفض العنيف. ونجد التشابه هنا واضحاً مع عمل جماعات الصوفيين الذين قاموا في العصر العباسي بتنظيم أول نموذج للمنازعة ضد طموح الإمبراطورية لإحتكار وظيفة السيطرة، وذلك دون أن يتعرضوا للقائمين بهذه الوظيفة. ونلتقي في الوقت الراهن مع نفس هذا السلوك في عمل الطرق الإسلامية في المغرب وبخاصة في إفريقيا السوداء الإسلامية. كما أنه يذكرنا أيضاً بتكتيك «جماعة المسلمين» في مصر والتي كانت تدعو بقيادة شكري مصطفى إلى رفض كل تسوية مع الدولة التي تدين أعمالها، مع الشروع في بناء جماعات حقيقية للمؤمنين خارج المجال السياسي، والمناداة بممارسة مختلف أنواع السلوك الإنعزالي كرفض التوظف مثلاً(٦٧).

ومن غير استهداف الإستيلاء على السلطة، ولا حتى قلب النظام القائم، يمثل هذا النموذج من الإستراتيجية تحدياً ضد هوية المسرح السياسي ذاتها، والذي لا يمكنه الزعم بعدها بإلزامه كل مواطن مباشرةً؛ كما أنه أيضاً أداة فعّالة للتربية السياسية المنتجة لقيم تختلف عن تلك التي ينتجها النظام السياسي. وتقوم إستراتيجيات الإنعزالية هذه التي تصنع خلفية المنازعة في العالم الإسلامي بعرقلة وظائف فرض الضرائب أو التجنيد يومياً؛ وبتغذية الظواهر التجزيئية، وقد لعبت ـ ولا تزال تلعب ـ دوراً حاسماً في تفريغ المطلب في قالب مأساوي.

(٦٦) Bakhash (S.), op. cit., ch. 3.

(٦٧) Kepel (G.), Le prophète..., op. cit., ch. 3, notamment pp. 84-85.

وتعلن نماذج أخرى من الحركات عن هويتها الدينية، وتعبىء أتباعها على هذا الأساس، بدون المطالبة بتوجه سياسي. والمثال الأكثر تعبيراً عنها هو جماعة «**الحجتية المهدوية**» التي تكونت في إيران عام ١٩٧٦ والتي خلفت جماعة «أنجوماني ضدي بهاية» [جماعة معارضة للبهائية]، وقد أسسها حجة الإسلام محمود حلبي. وكان دورها الأساسي هو الوعظ وتعليم المؤمنين لتنبيههم إلى خطر الهرطقة، «وإعادة تعليم» البهائيين التائبين. كما كان عملها اليومي يهدف إلى عقد إجتماعات لإلقاء المحاضرات وطبع الكُتيّبات، وإنشاء الفصول الأخلاقية، والمكتبات، بل والجمعيات الخيرية والمراكز الطبية. وقد سمحت جميع هذه الأهداف لها بالإعتراف الرسمي من جانب شرطة الشاه، وبالتكون كمؤسسة معبئة لا تخضع لسيطرة المؤسسات الرسمية، ولهذا فقد لقيت جمهوراً واسعاً داخل البلاد، وحصلت على شبكة تنظيمية راسخة وذات ثقل[٦٨].

من الصحيح أن جمعية «**الحجتية**» لم تسع إلى القيام صراحة بدور التوعية السياسية، ولا إلى تنظيم المنازعة، تمسكاً بتوجهها الديني الذي يحتل المقام الأول، كما أنها أخذت موقفاً حذراً خلال أحداث عام ١٩٦٣، وأظهرت تباعدها في بداية الثورة تجاه الخميني وتجاه تيار **الصادقية** الذي كان مرتبطاً به مباشرة. ومع ذلك تظل وظيفتها في تفريغ المطالبة في قالب مأساوي أمراً قاطعاً: وبما أنها كانت بمثابة الحيز المستقل الوحيد في مواجهة المسرح السياسي الإمبراطوري، فقد كانت المنظمة الوحيدة التي تستطيع تقديم البديل؛ ولأنها لم تخرج عن منطق الخطاب الديني، فقد كانت العنصر الفاعل الأكثر خطراً لنزع الشرعية عن المسرح السياسي الرسمي وللتشجيع على تحويل المطالب العادية غير المستجابة إلى اتهام للنظام السياسي. ويجدر أن نأخذ في الإعتبار أيضاً مغزى حلول تيار الصادقية السياسي مكانها، ونيابته عنها بصورة أكثر وضوحاً، واستيلاءه على تنظيمها

(٦٨) حول حركات الحجتية والصادقية، راجع:
Vali (A.), Zubaida (S.), «factionalism and political Discourse in the Islamic Republic of Iran: the Case of the Hodiatiyyeh society», Economy and society, 14 (2), mai 1985, pp. 139-173; cf. aussi Verlew (C.), «L'Associtiion Mahdaiyyeh Hodiatiyyeh», in Contestation en pays islamique, vol. 2, publication du Cheam, Paris, 1987.

المتشابك وعلى نفوذها القوي، وذلك منذ بداية الحركة الثورية. وهكذا يتم بعيداً عن رغبة الفاعلين أنفسهم، تأسيس نوع من «**علاقة الصلة**» continuum بين الحركات الدينية «غير السياسية» والحركات الدينية السياسية، وفقاً لمنطق ينتظم تبعاً لتطور ظروف تسهم كل من المجموعتين في خلقها.

من المؤكد أن إيران تمثل من هذه الناحية حالة قصوى، خاصة حين نأخذ في الإعتبار قوة رجال الدين فيها وطبيعة نظامهم التراتبي، بل والبيروقراطي. ومع ذلك فإن ثنائية المستتر والظاهر هذه التي تنظم تفريغ المنازعة في قالب مأساوي ليست غريبة عن بقية أنحاء العالم الإسلامي. إننا نجدها بصورة أكثر محدودية في تركيا، حيث كما سبق أن رأينا تقوم جماعة نورجو وجماعة السوليمانجي بتأدية وظائف شبيهة بتلك التي تؤديها الحجتية في إيران، والتي يُحتمل أنها تمهد الطريق نحو العودة إلى الأنشطة السياسية. ولكننا نجدها مع بعض التغير لدى شبكة من المنظمات الإسلامية في مصر المعاصرة بصفة خاصة. لقد اشتهرت **الجماعة الإسلامية** التي تضم رسمياً الطلبة المسلمين، مثلها في ذلك مثل الحجتية الإيرانية باهتمامها بالسعي نحو التكون باعتبارها مصدراً لتقديم خدمات متعددة وللتعليم والتنشئة، مما ساعدها على الوصول بسهولة إلى الجماهير العريضة من الطلبة في نفس الوقت الذي حصلت فيه خلال أيامها الأولى على مساعدة الشرطة. إن الفارق بينها وبين الحجتية الإيرانية يعود إلى أنها ربما أرادت وأعدت نفسها لكي تتجاوز ذاتها، وذلك بالسعي بصفة خاصة نحو مد نفوذها خارج أحرام الجامعات ولكي تفرض ذاتها كفاعل سياسي محتمل[٦٩]. وقد أظهرت الأحداث بأن هذا التغير قد وجد تشجيعاً من المنظمات الأخرى واضحة الثورية، مثل منظمة **الجهاد** التي تخرج منها أصحاب المؤامرة التي أدت إلى اغتيال السادات[٧٠].

وينبغي أن نتساءل عن وضع الإرهاب لدى «علاقة الصلة» continuum هذه، وأن نفكر بأن الأمر الأكثر أهمية هو عجز العناصر الفاعلة التي تدير المنازعة وعدم قدرتها على قيادة الجماهير وهو الأمر الذي استطاع رجال

(٦٩) Kepel (G.), op. cit., p. 144 et suiv.
(٧٠) Ibid., p. 183 et suiv.

الدين الإيرانيين تحقيقه. ومن الجائز تعويض هذا العجز إما بالسرية التي تغلف هذه المنظمات، وإما بالدور التكتيكي لأعمال العنف. ويجب طرح هذه الفرضية بتحفظ شديد لأن تاريخ إيران القريب قد تميز أيضاً بمحاولات الإغتيال، الفاشلة أو الناجحة، والتي كانت الجماعات ذات الميول الدينية تضطلع بها. ويظل أن المثال الإيراني يتميز عن غيره في البلدان الإسلامية الأخرى، بقدرته على إدماج الإرهاب والفتنة في عملية استيلاء على السلطة، لا تزال فريدة في نوعها حتى وقتنا الراهن. وطالما أن هذا المثال لم يعقبه غيره في مكان آخر فإن العمل الإرهابي والفتنة سيظلان يحتفظان بوضعهما المبهم وباعتبارهما فعل يدّعي أنه مجرد وسيلة مع أنه في الواقع لا يحقق غايته.

ولا شك أنه إلى جانب المخاوف التي تحدثها الثورة الإيرانية، والمخاطر الشخصية التي تتعرض لها النخب، فإن هذا الغموض لا يطمئن هذه النخب ويشجعها على اتخاذ موقف الجمود الذي يؤدي بها إلى التأكيد بأنه لا يوجد بديل حقيقي له، وهو نفس الخطاب الذي كان الشاه والمحيطون به يعبرون عنه قبل هزيمتهم. وعلى هذا فإن المفارقة تقضي بأن تقوم المنازعة، كلما تطورت ونمت، بوظيفة المحافظة على حياة سياسية تنحصر في جدلية النظام والفتنة، وعلى ثقافة سياسية تقابل أكثر فأكثر بين عزلة المسرح الرسمي وبين إعادة بناء مفاهيم وممارسات سياسية ذات طبيعة شعبية خارج المجالات المؤسسية.

الفصل الثامن

المنازعة وتجدد البنيان السياسي في العالم الإسلامي

لا يمكن للحاكم وللمحيطين به، حتى في النظم الأكثر استبدادية، أن يتحكموا وحدهم في تحديد مجرى الحياة السياسية. فضلاً عن أنه بسبب معوقات ومآزق نموذج الحكم الأبوي ـ الجديد، وبلايا علاقات الزبونية، فإن إمكانيات تجدد العمل السياسي تصبح بلا جدال أكثر سعة حين تنطلق من أقسام المجتمع الطرفية: إن الكلمة النهائية في مجال التحديث السياسي، أو على وجه الدقة، الفرصة الأخيرة لتحقيق التحديث بطريقة مستحدثة وخارج النموذج الغربي تتعلق، على الأرجح، بحركات المنازعة وبالطوبيات التي تضرها؛ وعلى هذا يتوقف التحديث المستحدث على توجه هذه الحركات الإستراتيجي والأيديولوجي، وعلى قدرتها على تجديد العمل السياسي اليومي.

تجدد الحياة السياسية

إذا كانت المنازعة في العالم الإسلامي تتخذ **التوجه الديني** الذي سبق وصفه، فإنه مع ذلك سيكون إفراطاً في التبسيط قصرها على هذا الجانب وحده، وإنكار صلتها الوثيقة أو حقيقة أبعادها **العلمانية**. إذ أن أصالة هذا النموذج تعود إلى هذا التفاعل المستحدث بين هذين المنبعين للحركة، وإلى الأثر المزعج الذي تمارسه على صيغ إضفاء الشرعية كما على تنظيم طبقة من المثقفين.

وليست المنازعة ذات المنشأ العلماني جديدة في العالم الإسلامي، بل إنها تتميز بامتزاجها القوي مع تاريخ التحديث. لقد تشكلت بصحبة الحركة الإصلاحية في القرن التاسع عشر، وكانت في البداية واقعة داخل الطبقة القيادية، وموجهة ضد النظام التقليدي: لقد كانت بوادرها موجودة لدى

الطهطاوي الذي كان يطالب باستيراد مؤسسات وممارسات سياسية غربية. لكنها تكونت أساساً وفقاً لمنازعة مزدوجة: منازعة الحاكم، الذي تدين طغيانه، وتواجهه بصياغات ديموقراطية مصوغة من خارج الإسلام؛ ومنازعة الغرب الذي تتهمه بالممارسات الاستعمارية المتْلِفة لإمكانيات التحديث، والذي تستخدم في معارضتها إياه مقولات مستعارة منه. وتفسير هذه الاتجاهات المختلفة النجاح الذي حققته الحركات ذات الاتجاه الاشتراكي والقومي في بداية إنهاء الاستعمار، كما تفسر في نفس الوقت علاقة هذه الحركات بموضوع التحديث والخالية من العقد. ونحن نجد لدى البعثية، والناصرية أو البورقيبية نفس المجموعة من المطالب القومية التي تحققت من خلال العروبة المعادية للاستعمار، والاستبداد، والإقطاع.

وتعود المفارقة في هذه المنازعة إلى طبيعتها التي اتضح أنها غير مستقرة إلى حد كبير. لقد قدمت خلال الخمسينيات خدمات جليلة: ففي سياق بداية التحديث، كانت تشجع التحدي الذي كان قائماً بين النخب الجديدة والقديمة، وأصبحت بمثابة الضمير الجماعي للجيش وللبيروقراطيين الجدد، وجميع من أرادوا فرض أنفسهم كعناصر فاعلة في الحياة السياسية؛ فضلاً عن أنها أفادت في سياق التشهير بالاستعمار، كعامل توحيد بين فئات كان لا بد أن تصبح متنافسة فيما بعد؛ بل وأصبحت هذه المنازعة بمثابة صيغة للحكم، إذ سمحت للحاكم الجديد بأن يوطد سياسته على منازعة القوى العظمى الأجنبية المتهمة بتهديد أو بعرقلة التحديث[1].

وكانت الحصيلة جيدة لكنها سرعان ما استهلكت. فالحركات التي كانت تستلهمها، فقدت فاعليتها ومصداقيتها إبان وصولها إلى الحكم. إذ لا يمكن الاستمرار في الحكم طويلاً عن طريق استخدام سلاح المنازعة حتى وإن كان موجهاً ضد الخارج؛ كما أنه لا يمكن على حركة تبتغي أن تكون إجماعية، بل ومشاركة لجميع الطبقات أن تفي بجميع وعودها: لم تتمكن الناصرية ولا البعثية من خدمة الفئات الاجتماعية التي كانت تداعبها حين كانت في المعارضة. وكان من الضروري على الأقل أن تكون فكرة الأمة أداة توحيدية وتعبوية قوية للغاية، لكن هذه لم تكن الحقيقة الواقعة في

(١) Binder (L.), The Ideological..., op. cit., pp. 213-214.

الغالب. وكذلك كان الثمن المستحق الدفع مرتفعاً للغاية: لأن هذه الحركات ذات الاتجاهات العلمانية أرادت عند وصولها إلى الحكم أن تكون مشاركة لجميع الفئات، فقد قامت بتفريغ القدرة على تعبئة مختلف فئات السكان حول الأفكار «العلمانية»؛ لقد استهلكت في وقت قصير للغاية مجموع الاحتياطي من التقنيات الخاصة بالمنازعة والتي ابتدعها الغرب تدريجياً على ممر تطوره: فقد استهلكت الليبرالية، والقومية، والشعبية populisme، والاشتراكية. وأفضل دليل على ذلك هو أنه حين تصل الحركات التي من هذا النمط إلى الحكم، لا تستطيع الدوام فيه إلا بفضل جاذبية charisme قائدها، مما يعني ضمناً تجريد سماتها الخاصة من الصلاحية[٢].

ولا تجد المنازعة ذات الطابع العلماني حينذاك إلا عدداً محدوداً من المواقع للممارسة: ففي ظل النظم الاستبدادية التقليدية تتضرر بسبب أعمال الحاكم الذي يستعين أكثر فأكثر بالشرعية الدينية؛ وفي ظل النظم ذات الاتجاه العلماني، تعاني من مشاركتها في السلطة ولا تحتفظ بطابعها إلا في صورته المتطرفة، كالحركات التي تنتمي إلى الدولية الثالثة أو ذات الاتجاه الماوي أو التروتسكي أو الكاستروي، وهي في الواقع مجموعات صغيرة للغاية. وتلتقي مع أهم هذه الاتجاهات في ظل نظام سياسي مثل النظام التركي حيث توجد إمكانية نمو ـ محدودة وعارضة ـ للأحزاب وللمشايعين، مما ساعد الحركات السياسية العلمانية على أن تلعب دوراً في الحياة السياسية دون أن تعرض دورها المنازع لخطر داهم. وبناءً عليه يمكننا تفسير ضعف مجموع الأصوات الذي تحصل الأحزاب الدينية عليه عند إجراء الانتخابات، وتفسير هامشيتها النسبية ـ الاستثنائية ـ بالنسبة للنظام السياسي[٣].

وعلى هذا يتم دخول التيار الديني في أعمال المنازعة في البداية على أساس فشل الحركات ذات الاتجاه العلماني، مما يدعم مفعوله المجدِّد على نحو ظاهر. ويكتسب دخوله هذا مغزى عادي للغاية، وفقاً لما أوضحه ماكسيم رودنسون Maxime Rodinson بصواب: تستطيع أي حركة دينية

---

(٢) Dekmejian (R.H.), «The Anatomy of Islamic revival: legitimacy crisi, ethnic conflict and the search for Islamic alternative», in Curtis (M.), Religion and politics..., op. cit., pp. 34-35.

(٣) Dumont (P.), art. cit., p. 98.

الاستفادة من حالات «اليأس الأيديولوجي الشامل»، ومن الفراغ الذي يمثله فشل النماذج القائمة وانعدام صيغ بديلة. ومن الملفت للنظر، كما يذكر رودنسون أيضاً، أن الحركات الوحيدة التي تمثل فكرة **الأمة** بالنسبة لها هدفاً ملموساً - **الفلسطينيون والأكراد** - تبقى إلى حد كبير خارج عملية تحول المنازعة[٤]. وهكذا نلاحظ أن ذبول سحر شخصية عبد الناصر بعد هزيمة عام ١٩٦٧ كان إيذاناً بعودة الطرق والحركات ذات الاتجاه الديني إلى الظهور[٥]؛ ويمكن قياس الفائدة التي حصلت عليها الحركات الإسلامية المصرية خلال سنوات قليلة من هذا الفراغ الأيديولوجي بالنجاح الذي حصلت عليه الحركات الإسلامية في الانتخابات الجامعية عام ١٩٧٨: ستين مقعداً من بين ستين مقعد بالطب وأربعة وأربعين من ثمانية وأربعين بالهندسة وإثنين وأربعين من ثمانية وأربعين بالصيدلة وأربعين من ثمانية وأربعين بالحقوق[٦].

وكان هذا التحول محسوساً في إيران عند حدوث فتن عام ١٩٦٣ ضد «الثورة البيضاء» التي أعلنها الشاه: كانت المنازعتين المـُصدَّقية والشيوعية تتراجعان أمام تلك التي تنسقها الحركات الإسلامية والتي ازدهرت منذ عام ١٩٦٠. وبينما كانت «السافاك» [شرطة الشاه السرية] لا تزال تكافح المعارضة العلمانية، كانت طهران مجهزة بثلاثمائة فرع من أفرع الجمعية التوحيدية الإسلامية والتي كانت تنظم أعمال المنازعة بنشاط، مثل مظاهرة جامع عزيز الله التي اندلعت في ديسمبر ١٩٦٤. ولم يكن الزعماء الدينيون يتعرضون لإزعاجات كثيرة، بل حتى كانوا يشاركون أحياناً في الوظائف الرسمية، وقد أصبحوا تدريجياً وبطريقة مستترة، المنظمين الأساسيين للمنازعة[٧].

ويمكن ملاحظة نفس المسار أيضاً في مجتمعات كانت تبدو حتى ذلك الحين مستقبلة للحركات العلمانية مثل **سوريا والعراق**، حيث كانت الحركات

---

(٤) Rodinson (M.), «L'Intégrisme musulman et l'intégrisme de toujours» Raison présente, no 72, 4e trimester 1984, pp. 95-99.

(٥) Badie (B.), Santuucci (R.), art. cit., p. 108.

(٦) Dessouki (A.), «The Resurgence...», art. cit., p. 108.

(٧) Bakhash (S.), op. cit., p. 41 et suiv.

الإسلامية وخاصة الإخوان المسلمون محصورين في دور هامشي للغاية بسبب التعددية الثقافية السائدة، والنفوذ القديم لنخبة غنية ومتأثرة بالغرب[٨]. لقد أدت ممارسات حزب البعث في السلطة إلى عودة الحركات الإسلامية شيئاً فشيئاً، وكانت مظاهر هذه العودة الأكثر إثارة هي الفتن التي اندلعت في جميع أنحاء **سوريا** في ربيع عام ١٩٦٧ للاحتجاج ضد الفكرة العلمانية الخاصة «بالرجل العربي الجديد[٩]»، والحوادث التي وقعت في شوارع دمشق وحمص وحماه في عام ١٩٧٣ لمعارضة مشروعات الدستور الجديد، ثم ثورة مدينة حماه في فبراير ١٩٨٢، والتي اندلعت بمبادأة من الإخوان المسلمين. وفي هذا السياق بُعثت حركة إسلامية راديكالية، نابعة من حركة الإخوان المسلمين، وخاصة منظمة «الطليعة المقاتلة» العسكرية، والتي تولى قيادتها على التعاقب مروان حداد، وعدنان عقلة ثم عدنان سعد الدين. وفي مواجهة منجزات وإخفاقات البعث السوري أيضاً تكون انتقاد وتنديد بالدولة العسكرية وبالقومية العربية بمبادأة من سعيد حوا المثقف الإسلامي والنصير الصالح لسيد قطب، والذي يدعو إلى الثورة الإسلامية وإلى إنشاء الدولة الإسلامية[١٠].

ويجدر كذلك بالنسبة **للعراق** أن نلاحظ تغير مركز جاذبية المنازعة، وذلك منذ ظهور حزب الدعوة ذي الاتجاهات الشيعية في نهاية الستينيات، والذي تكوّن في ظل جامع النجف. وقد تم قمع هذا الحزب وحظره في عام ١٩٨٠ بعد إعدام الإمام محمد الصدر أحد قياداته، ولكن سرعان ما تكوّن من جديد، وقد شارك في محاولة انقلاب في البحرين؛ كما تكوّنت بالتوازي حركات أخرى على أساس ديني مثل «منظمة العمل الإسلامي»، و«المجاهدين» أو «جماعة العلماء[١١]»، والتي تتغذى من مواطن ضعف نظام بغداد العلماني ومن اخفاقاته.

إن جميع هذه التحولات لا ترجع إلى مجرد تعاقب أو إلى سلسلة متوالية بل تعود إلى تفاعل قوى، يتم تقديره عادة بأقل من حقيقته. إن

---

(٨) Hudson (M.), «The islamic factor...», art. cit., p. 81 et suiv.

(٩) Lewis (B.), «The return of islam», in Curtis (M.), op. cit., p. 24.

(١٠) Sivan (E.), op. cit., p. 44 et suiv., 104, 114.

(١١) Hudson (M.), art. cit., p. 89 et suiv.

حركات المنازعة ذات الاتجاهات العلمانية التي تتراجع لكنها لا تختفي، تجد هامشها يتقلص، وتجد نفسها مجبرة على إستراتيجية مجاراة، أو على الأقل تحالف مع الحركات الدينية. إن هذه الظاهرة ملفتة للنظر حتى بالنسبة للمنظمات الماركسية التي تسعى للإستفادة من صراعات التحرر القومي أو من النزاع العربي ـ الاسرائيلي لكي تبرز التلاقي الإستراتيجي مع الحركات الإسلامية، مع حصولها في اغلب الأحوال على مساندة من العالم الشيوعي وخاصة الاتحاد السوفييتي (سابقاً)، الذي كان يعتمد على هذا التحالف حتى لا يختفي من الخريطة الشرق ـ أوسطية.

إن نجاح هذا التكتيك ليس مؤكداً طالما أن الحركات ذات الاتجاه الديني تبدو بأنها تحظى بعلاقات قوى لصالحها. ومع ذلك توجد سمة تعويضية لا يمكن اغفال أهميتها: إذا كانت المنازعة الإسلامية غير مكترثة بالأهداف التي يسعى شركاؤها العلمانيون نحوها، فإنها تظل مع ذلك متأثرة بعمق بعقيدتهم وبدلالات ألفاظهم. إنها لا تقوم بالقضاء على ما سبقها، بل إن جزءاً هاماً منها قد تكون بإدماج بعض العناصر الرئيسية للأيديولوجية السياسية الغربية بتنوعاتها الإصلاحية والماركسية. وتحتل إدانة «الاستعمار» المشبه بالشيطان مكاناً مختاراً في غالبية خطاباتها، وتظل في الواقع شائعة الإستخدام أكثر من الإشارة التقليدية إلى «الكافر». ويوجد ما هو أبعد من ذلك بكثير، فقد قام العديد من الابتكارات الأيديولوجية الغربية بملء الفراغات في أيديولوجية دينية وجدت نفسها فجأة في مواجهة عالم جديد: إذ أن الخطابات الإسلامية تتضمن الإشارة إلى «الديموقراطية»، وإلى «الشعب»؛ وإلى مشاركة الجماهير، وإلى السيادة [ليست السيادة الوطنية بالمعنى الدقيق للكلمة، لكن على أية حال السيادة على الأراضي]، بل وأيضاً الإشتراكية بتنوعاتها الدقيقة، وذلك في تآلف وامتزاج مع مفاهيم «الجهاد»، و«الأمة» و«الفقه»، بل و«الجاهلية» و«الفتنة». بالإضافة إلى أن المنازعة الدينية تستوعب منجزات المنازعة السابقة لكي تمنحها توجهاً يمكن أن يخدمها، أو على الأقل يدعم شمولية قدرتها التعبوية. وهكذا حدث في مصر أن وجدت النقاليد الوطنية القديمة نفسها قد أعيدت ترجمتها في الموسوعة الدينية على النحو التالي: في ٢ نوفمبر١٩٤٥، تحول الاحتفال بذكرى وعد بلفور إلى فتنة موجهة ضد الأقليات الدينية يهودية أو مسيحية؛

وفي يناير ١٩٥٢ انتهت المظاهرات ضد الوجود الإنجليزي في السويس بحرق كنائس الأقباط[١٢].

ولم يحظ هذا الترابط بين المنازعات العلمانية والدينية على الأغلب بقدر كافٍ من الإهتمام مع أنه يشكل الجزء الأكثر ابتكاراً للتطور السياسي في العالم الإسلامي. من المؤكد أن وجود تفاعلات بين كل من المنازعتين هو الأساس الأكثر فاعلية في منح الصيغة الإسلامية للعمل السياسي طابعها التقليدي والحديث في آن واحد، وإعطائها القدرة على التأقلم، وعلى الإندماج في تحديث النظام السياسي وتجدده. وفي المقابل، تمثل عناصر التفاوت التي تفصل بينهما أو تجعلهما متعارضتين، الحدود التي تميز التطور السياسي الغربي عن تطور العالم الإسلامي. إن خاصية المنازعة في الغرب هي كونها تدرك ذاتها وتمارس أفعالها باللجوء إلى نفس المقولات والأفعال التي تؤسس ممارسات الحكم، والتي تتمثل في السيادة ـ وطنية أو شعبية ـ والتمثيل، والتفويض الإنتخابي، والمطالبة. وعلى العكس فإن الانشقاق الذي يكرس إفساح المجال لمنازعة ذات الطبيعة دينية في العالم الإسلامي يؤدي إلى ازدواج المسرح السياسي، ونزع شرعية المسرح الرسمي وخلق ظروف مستحدثة لإنتاج مقولات سياسية بديلة.

ونجد الأثر الأكثر أهمية، والأكثر حسماً لهذا التبلور الديني للمنازعة على مستوى شرعية العناصر الفاعلة: إذ يجد نظام المنازعة السياسية نفسه يحمل شرعية تفوق شرعية النظام السياسي الذي يقوم بوظيفة الحكم؛ ويجد المسرح السياسي غير الرسمي نفسه قادراً على الإلزام أكثر من المسرح السياسي الرسمي. وفي مواجهة منازعة ذات اتجاه ديني، يجد النظام السياسي نفسه في الواقع قد وضع في حالة تمييز، دون أن يستطيع الاعتماد ـ مثلما تفعل الدولة الغربية ـ على إمكانية خلق صيغته الخاصة التي تمنحه الشرعية ومن هنا ينشأ نمط الحجج التي يلجأ إليها أكثر فأكثر لكي يحدد الإلتزام السياسي بعبارات سلبية وليست إيجابية مثل: يجب على الفرد أن يطيع الحاكم ليس لأنه عادل، ولكن لأن النظام الظالم أقل ضرراً من الفوضى أو الفتنة. ويجب الإلتزام بهذه الطاعة لا سيما أنه لا يمكن اعتبار

---

(١٢) Lewis (B.), art. cit., p. 19.

أي نظام انساني بأنه صاحب سيادة، وعلى هذا لا يوجد نظام دنيوي بديل يمكنه الزعم بشرعية أكبر؛ وكل إنسان ملزم تجاه السلطة القائمة طالما أن الإسلام يجعل حق المقاومة مبدأ أو فرضية على المؤمن(١٣).

إن مثل هذا المنهج في الدفاع يمهد الطريق أمام تصاعد التطرف. أولاً لأنه يقيم الطاعة على أساس القوة أكثر من الشرعية، أو على أساس تراتب من اللاشرعيات يجعل النظام في مرتبة تعلو مرتبة الفوضى. ثم بصفة خاصة لأن هذا المنهج له تأثير على خطاب المنازعة الذي يزداد تطرفاً: إذ تقوم الأصولية الإسلامية بدمغ كل ممارسة ظالمة للسلطة بأنها الفتنة بعينها، وذلك لكي تحرم الحاكم من الحجة التي يستمدها من مخاطر من الفوضى. كما أنها تنادي بأن الجهاد ينطبق على المعركة ضد الكافر كما على محاربة الحاكم المرتد وبذلك ترد لحق المقاومة أهليته؛ وتقيم من «المجاهد» مصدراً شرعياً لخلق «الفقه» والنظام العادل، وذلك لإثبات أهليتها لبناء نظام سياسي شرعي على الأرض(١٤). من هنا بالذات تجد المنازعة نفسها بأن مهمتها ليست انتقاد الحاكم فحسب، بل هي أيضاً عمل ثوري. وبكون المقابل الذي تحصل عليه ليس بالقليل: إذ لا تكتسب المنازعة معناها كاملاً إلا بمتاخمتها «للجهاد»؛ إنها تجاهد، لكنها لا تُطالب ولا تُصلِح، كما أنها غير ملتزمة بأية قاعدة من قواعد النظام القائم، فهي إذن تمارس عملها خارج الدولة، وبهدف تغييرها بالكامل. وعلى هذا لا تستطيع المنازعة أن تنمو إلا خارج النظام السياسي المؤسسي، كما أنها تنشد توجهاً شمولياً يمكن أن يسفر في أية مناسبة عن إدانة شاملة للنظام السياسي.

وعلى هذا الأساس يجد الحيز الديني وضعه يتغير تدريجياً. بدلاً من بقائه حيثما كان موضعاً لإضفاء الشرعية على الحاكم، فإنه يتحول أكثر فأكثر إلى موقع للشرعية ـ المضادة الأمر الذي يقلل بنفس القدر من هامش عمل الحكام. بالإضافة إلى أن هذه الظاهرة تعمل بصورة متزايدة في الاتجاهين. فمن ناحية تقوم بإضفاء الشرعية على كل احتجاج يوجه ضد المركز: فقد واجهت ممارسات رضا شاه الاستبدادية والقرارات الصادرة عنها ـ خاصة في

---

(١٣) Lewis (B.), Le Retour de l'islam, Paris, Gallimard, 1985, p. 54.

(١٤) Carré O.), art. cit., p. 696; Sivan (E.), op. cit., p. 186.

المجال الضريبي - احتجاجات أمكن التعبير عنها في صورة مظاهرات بجامع المشهد، كما حدث نفس الشيء فيما بعد بالنسبة للمطالب الموجهة ضد الإصلاح الزراعي(١٥). ويستخدم الرمز الديني أيضاً للتعبير المستفحل عن السخط والإحتجاج: مثل ارتداء «التشادر» (الحجاب) في الجامعات بإيران خلال السبعينات، ومواكب الحزن بمناسبة يوم عاشوراء في عام ١٩٧٨ والذي تصادف مع الاحتفال بذكرى الثورة البيضاء، أو مجرد استخدام «السواك» بشكل تفاخري وهو قشرة نبات كان الرسول يستخدمها في تنظيف أسنانه(١٦). ومن ناحية أخرى إن وجود الحيز الديني كبؤرة للشرعية - المضادة ينتقص بصورة متزايدة من النظام السياسي الرسمي وينتزع منه مجموعة من الاختصاصات الهامة والتي يتزايد عددها باستمرار: هكذا اضطر بورقيبة إلى التراجع بعد أن اقترح إيقاف الصيام في رمضان بسبب ضرورات التنمية الاقتصادية؛ وتراجع الأسد أيضاً في يناير ١٩٧٣ أمام الفتن التي صاحبت صدور دستور جديد لا يعتبر الشريعة سوى أحد مصادر التشريع الرئيسية(١٧). ويمتد نطاق هذه المشكلة الآن في مجموع العالم الإسلامي ليشمل قانون الأحوال الشخصية؛ ومن المحتمل، بسبب النزاع العربي - الإسرائيلي، أن يتسع ليشمل مجموع المجال الديبلوماسي والعسكري.

وهكذا يقوم المرجع الديني بوظائف عديدة: فهو يفيد في إضفاء الشرعية على كل ممارسة نزاعية، ويقدم قائمة مليئة بالرموز المتنوعة لتنظيم حركات التعبئة، ويصادر بعض الأقسام الرئيسية لاتخاذ القرار السياسي وخلق المعايير. ويعتبر هذا الجانب الأخير من أكثر الجوانب اللافتة للأنظار، لا سيما أنه يؤدي في الواقع إلى حرمان المسرح السياسي من عناصر المسؤولية ذاتها التي أسندها التحديث الغربي إلى الحيز السياسي الغربي لكي يقيم منها الدولة. وتشمل هذه العناصر: السيادة على إعداد الدستور، وتحديد مصادر القانون، وإقرار الحقوق السياسية والمدنية. بالإضافة إلى أن من خصائصه رسم الحدود الخارجية لدائرة المسرح السياسي بأفضل طريقة ممكنة لصالح المرجع الديني، جاعلاً من هذا المسرح ليس موضعاً للمنازعة الشرعية

(١٥) Fischer (M.), Iran from religious Dispute..., op. cit., p. 186.

(١٦) Kepel (G.), op. cit., p. 141.

(١٧) Humphreys (S.), «Islam and political values...». Art. cit., p. 293.

فحسب، بل وأيضاً موضعاً لإنتاج نظام سياسي لا يستطيع معه حتى رؤساء الدولة الأكثر «علمانية» إلا أن يقيموا وزناً له إذا كانوا يرغبون في الحصول على أدنى حد من الطاعة المدنية أو تفادي منازعة عنيفة للغاية. وهذا يؤكد الأصالة العميقة لوظيفة المنازعة في العالم الإسلامي، وعلاقتها الخاصة للغاية بنسق إضفاء الشرعية، وتناقضها الواضح مع بعض العناصر المؤسسة للتحديث السياسي الغربي. ومن المؤكد في ظل هذه الظروف أن يقوم المسرح السياسي الرسمي بزيادة فرص حصوله على الطاعة إلى أقصى حد، عن طريق السعي نحو مصادرة هذه الشرعية الدينية لصالحه وبالتالي الرجوع إليها وانتحال رموزها: إنها مبادأة شائكة، ولا تحصل على مصداقية كبيرة في النظم علمانية النشأة مثل مصر والجزائر؛ ولكنها إستراتيجية أكثر فاعلية في المغرب وفي شبه الجزيرة العربية حيث يمتلك الملك صفات دينية، ولكنه يخاطر في نفس الوقت بأن يكون أسير هذه الصفات، خاصة حين يقف عاجزاً ومعرضاً للنيل منه مباشرة، وذلك في مواجهة التدمير الحادث بسبب العَلْمنة المصاحبة للتحديث الاجتماعي ـ الاقتصادي، والتي تتضح من خلال الحياة الحضرية الحديثة أو، بصفة خاصة، عبر الصورة الاجتماعية عن المرأة الغربية[١٨].

وفي نفس الوقت يتجه هذا التغيير في النظام السياسي وهذا البنيان «لشرعية خارجية» إلى قلب أوضاع **النخب الدينية**، وبصورة أكبر أوضاع **النخب المثقفة**. إذ تحصل النخب الدينية من التغييرات الجارية على استقلالية أكبر لكنهم لم يعرفوا عادة كيف يستغلونها. ويبدو أن النموذج التقليدي الخاص بالمقايضة النفعية بين الحاكم و«العلماء» قد انتهى عهده إلى غير رجعة. فقد كان كبار رجال الدين في إيران خلال العهد الصفوي مندمجين مع النظام الملكي الذي كان يدفع لهم مرتباتهم ومكافآتهم، ويطوعهم ليجعلهم تابعين له ومصدراً للحصول على الشرعية[١٩]. وفي مصر ترتكز عقيدة الأزهر التقليدية على مبدأ ضرورة السلطة، وبالتالي على الطاعة وكان يؤيد على هذا الأساس كل سلطة قائمة، سواء كانت سلطة المماليك أو حتى سلطة الإدارة الفرنسية أو الإنكليزية. ولهذا السبب كان الحاكم

---

(١٨) Piscatori (J.P.), «The roles of Islam...», art. cit., p. 14-18.

(١٩) Lambton (A.K.), «State and government...», op. cit., p. 266 et suiv.

حريص على الإصغاء إلى نصائح العلماء بالاعتدال، وكان يلبي احتياجاتهم لدرجة أنه جعلهم منذ عام ١٩١١ موظفين عموميين[٢٠]. وقد أدى إدخال تحدي التحديث خلال القرنين التاسع عشر والعشرين إلى ظهور مفارقة هامة: من ناحية تم بنيان سلطة حاكمة أكثر تمركزاً تمخضت عن رغبة أكثر شدة في السيطرة على العلماء، بل واستيظافهم؛ ومن ناحية أخرى ازدهار شرعية ـ مضادة دينية منحت هؤلاء العلماء استقلالية أكبر. ويبدو أن هذا التناقض كان سبب نشوء خط فاصل: فقد أسهم في تجريد رجال الدين الرسميين من اهليتهم، وفي تجريد خطاباتهم من الشرعية، بل وجعلها موضع منازعة متفشية داخل الحيز الديني؛ وفي المقابل ساعد على تكون نخبة دينية جديدة تقوم أساساً بدور منازع.

لكن هذه الظاهرة أيضاً ليست بسيطة، كما أنها على الأخص غير متجانسة لأن إستراتيجيات ومنابع السلطة التي تدخرها النخب الدينية، هنا وهناك، كانت ولا تزال ذات طبائع متباينة. كانت المنازعة الدينية خلال عهد القاجاريين وعهد البهلويين في إيران بالكاد مؤسسية: كان رجال الدين الإيرانيين منظمين وعددهم كبيراً، وقد نظموا إستراتيجية خروجهم من الحيز السياسي وفقاً للظروف ولمصالحهم، مما دفعهم إلى تحدي السلطة لأول مرة في بداية حكم فتح علي شاه [١٨٣٤ ـ ١٧٩٦]، ثم تمالكوا أنفسهم واعتدلوا خلال الحرب ضد روسيا الكافرة، لكنهم عادوا إلى التطرف من جديد في ظل حكومة محمد شاه [١٨٤٨ ـ ١٨٣٤] الذي بدأ يهدد امتيازاتهم[٢١]. وعلى هذا تكون حصة التجديد التي يمكن أن تتمخض عن هذه الإستراتيجية هزيلة للغاية، خاصة على المستوى العقائدي. أما كبار رجال الدين العثمانيين الذي كانوا أقل تنظيماً وأقل عدداً، فقد أظهروا إستراتيجية مشابهة بعض الشيء دفعت عدداً منهم إلى الانضمام إلى معسكر الدستوريين والشباب العثماني لتقليص استبدادية السلطان وبالتالي الدفاع عن استقلاليتهم الخاصة[٢٢]. وكان موقفهم على الأرجح موقفاً منازعاً، وفي بعض الأحوال

---

(٢٠) Ajami (F.), «In the pharaoh's shadow...», art. cit., pp. 14-18.

(٢١) Algar (H.), Religion and Starte in Iran: 1785-1906. The Role of the Ulema, Berkeley, University of California Press, 1969, p. 116 et suiv.

(٢٢) Mardin (S.), op. cit., p. 102.

ليبرالياً: ومع ذلك من المشكوك فيه أن دورهم كان حقاً ثورياً ومن الناحية الفكرية مجدداً. إن هذه الصفة الأخيرة تستلزم خروجاً من الحيز الديني الرسمي، بل في الواقع، تتطلب إعادة تقييم لهذا الحيز الرسمي وفقاً لطبيعته الجديدة كموضع للشرعية ـ المضادة السياسية. وقد قام جيل كيبيل Gilles Kepel بتحليل هذه العملية فيما يتعلق بمصر، حين أوضح بأنه يصاحبها في نفس الوقت خطاب تحدٍّ تجاه العلماء التقليديين، وبطبيعة الحال أيضاً رفضاً للمثقفين العلمانيين الذين يحملون شرعية «دخيلة» وذلك لتمهيد الطريق أمام الدعاة الأفراد الذين يشبههم كيبيل «بصغار المقاولين» المستقلين(٢٣). وفي إيران تختلف الأوضاع بعض الشيء: من المؤكد أنه توجد نسخة مطابقة تماماً لها من حيث ظهور مفكرين فرديين من أمثال شريعتي يمزجون انتماءهم إلى الإسلام مع معاداة صريحة للمؤسسة الدينية(٢٤). ولكنها معقدة ومتناقضة لدى رجال الدين أنفسهم والمنقسمين في الواقع إلى مجموعة تهتم أساساً بحماية وضعها المستمد من الأسلاف، وبين تيارات الأقلية المهتمة بابتكار نموذج للدولة في سياق الجهاد من أجل العقيدة.

وفي مواجهة تجريد المسرح السياسي الرسمي والمسرح الديني التقليدي من أهليتها، يتجه الجدل الفكري نحو التشكل حول تغير المسرح الديني ورغبته في الحلول مكان الأول. ويبدو أن هذا الإتجاه يؤذن بأفول التحديث السياسي المستورد والشمولي، إذ أنه يستلزم إستراتيجية «إحيائية»، ونضالية موجهة ضد كل رغبة في التقليد وفي بناء نماذج للفكر وللعمل بقصد حلولها مكان نماذج «بُناة الدولة». وفي حين يتمخض التطور السياسي الغربي عن تغلغل المثقفين الشديد داخل المسرح السياسي، كما يتضح من حاضر وماضي الحياة السياسية الفرنسية، أو يتمخض على العكس عن إستراتيجيات انسحاب بل وعدم اكتراث تجاه الجدل السياسي كما هو حادث في الولايات المتحدة(٢٥)، فإن التطور السياسي في العالم الإسلامي يتجه أكثر فأكثر نحو منح المثقف دور التوفيق بين حيز ديني متحرر من تقاليده وبين حيز سياسي

(٢٣) Kepel (G.), «Les Oulema...», art. cit., p. 434.

(٢٤) Cf. notamment Shari'ati (A.), Histoire et destine, Paris, Sindbad, 1982, et la presentation de J. Berque.

(٢٥) Cf. Birnbaum (P.), La Logique de l'ètat, Paris, Fayard, 1982, chap. III.

خارج عن المسرح الرسمي[٢٦]. ويبقى إثبات فعالية هذا الدور، وطاقته التجديدية حقاً، وقدرته على خلق طوبيا جديدة تعبوية ومبتكرة.

نحو طوبيا سياسية جديدة؟

إذا ما صدّقنا كارل پولاني Karl Polanyi، ولوي دومون Louis Dumont، يكون تاريخ التحديث الغربي قد تحدد تبعاً لتشكل أيديولوجية اقتصادية تعكس الرغبة في تمييز الحيز الاقتصادي عن الحيز السياسي، وتتجه نحو بنيان مجالاً للسوق. إن أحد ابتكارات أعمال پولاني تكمن في إظهاره كيف أن هذا المنظور يؤسس النواة الصلبة لهوية التاريخ الغربي، وكيف أنه في نفس الوقت مدين لطابعه الطوباوي بفاعليته وبقدرته التعبوية[٢٧]. والحال أن خاصية هذه الطوبيا هي تأثيرها على وسائل بناء الدولة واكتمالها، أو على وسائل تنظيم منازعتها. وإننا نعرف أن الحيز السياسي قد تكون في الغرب عن طريق الاستمرار في صقل التمييز بين العام والخاص، وفي الاستفادة من التوترات المستمدة منه: وهكذا لجأت الدولة إلى نوع من الهوية ومن الشرعية لم يستطع سوى إقرار خروج واستقلالية الحيز الاقتصادي والتأكيد عليهما، كما أنه لم يكن في إمكانها إلا الاعتراف كأساس لها، بالتمييز بين السيادة والملكية، وبين المصلحة العامة والمصلحة الفردية باعتبارها مبدأ أساسياً. ومع ذلك فإن الليبراليين أنفسهم لم يتوانوا عن الإعتراف بخيالية العزل التام بين الدولة والسوق، واضطروا إلى التسليم بأهلية الدولة بالتدخل في الحياة الاقتصادية. إن هذا «الخيار المحيِّر» ـ وفقاً لعبارة پولاني ـ هو مصدر «إحدى الأزمات الإنسانية الأكثر عمقاً[٢٨]». فهو ينظم في الواقع الحدود المتحركة دائماً التي تفصل بين العام والخاص ويصنع بذلك تاريخ التطور الغربي. وفيما هو أعمق من ذلك فإنه بمثابة القالب الذي تتشكل فيه الأيديولوجيات الكبرى التي تكونت في الغرب. ويمكن اعتبار أن كل أيديولوجية من هذه الأيديولوجيات بدءاً من الليبرالية حتى الماركسية، قد ظهرت كرد على هذا «الخيار المحيِّر» الذي تحدث عنه پولاني، وبقصد تأكيد

---

(٢٦) نصل هنا إلى الفرضيات التي وضعها: Kepel (C.), art. cit.

(٢٧) Polanyi (K.), op. cit., p. 2

(٢٨) Ibid., p. 22.

سواء مزايا السوق الذي يحافظ على استقلاله بأي ثمن كان في مواجهة الدولة، أو تلك المزايا الخاصة بالتاريخ الذي يتجه إلى **تشريك**(*) وسائل الإنتاج، وبالتالي تجاوز الخيار[٢٩]. وهكذا تلبي قواعد خطابات المنازعة في الغرب الحديث أولوياً الحاجة لحل التوتر بين النسق السياسي والنسق الاقتصادي، كما تؤكد في الوقت ذاته على شيوع المطالبة، بل وتكرار موضوعات الجدل السياسي الأكثر شهرة مثل: «المزيد من تدخل الدولة» أم «التقليل من تدخل الدولة»، «مصالح فردية» أم «مصالح سائدة»، «ليبرالية» أم «حماية اجتماعية». . . وحول هذه المحاور أيضاً اتخذت عناصر التحديث السياسي الجديدة مكاناً لها: إعداد سياسات عامة؛ نمو البيروقراطية؛ إضفاء الصيغة المؤسسية على التمثيل النقابي؛ دولة الرفاهة؛ وإعادة التوزيع.

من الواضح أنه ليس لهذه الطوبيا شبيه في العالم الإسلامي وأنها غريبة عنه تماماً؛ فهي لا تجد فيه تاريخها، ولا ثقافتها، ولا تجد على الأخص المجازفات التي تجابهها في الوقت الراهن. ويفسر هذا التفاوت هامشية النزاع ذا الطابع الاقتصادي داخل بلاد الإسلام: لا يعني ذلك أن موضوعات من هذا النوع لا تشارك في الجدل السياسي، أو بدرجة أقل في المنازعة، ولكنه يعني أنها لا تبلغ حد التكون كانشقاقات دائمة يتكرر ظهورها في العمل السياسي، وخاصة في الأيديولوجية التعبوية. إذ لم تتمكن الليبرالية، ولا الماركسية، بسبب هذا المنحى، من فرض نفسيهما كمنابع للتعبئة داخل العالم الإسلامي[٣٠]. وبسبب هذا الفشل لم تتمكن أي منهما من النجاح في تزويد الحكومة والمعارضة على السواء بعناصر التحديث السياسي الغربي التي تحملانها.

ويمكن طرح الفرضية بأن طوبيا السوق ـ أو بدائله ـ تجد صداها في

(*) تشريك socialisation. تعني هذه الكلمة في مفهوم الاقتصاد الاشتراكي: وضع ملكية وسائل الإنتاج على الشيوع ـ المترجم.

(٢٩) حول هذا القالب الأيديولوجي وعلاقته «بالخيار المحيِّر» الخاص بپولاني، راجع: Dumont (L.), Homo aequalis, op. ccit.، وخاصة المقدمة.

(٣٠) يصل رودينسون إلى استنتاجات أخرى انطلاقاً من تحليل يقلل من أهمية المتغير الثقافي ومن ثم خصوصية كل يوطوبيا. راجع على الأخص:
Rodinson (M.), Islam et capitalism, Paris, Seuil, 1966, et Marxisme et monde muslman. Paris, Seuil, 1972, en particulier pp. 95-129.

العالم الإسلامي في طوبيا التوفيق بين النظام السياسي الواقعي وبين الشرعية المستمدة من الحيز الديني، بمعنى تجاوز التوتر الذي يواجه بين المسرح السياسي الرسمي والمسرح السياسي الشرعي، ودمج كل منهما مع الآخر. إن فرضية التحديث لا توجد خارج هذه الرؤية، بل هي على العكس تخضع لظروف تحقيق هذه الرؤية، وبناءً عليه يتوقف التحديث على التوجه الذي تتخذه الصياغات الأيديولوجية المعدة في هذا الاتجاه. إنه في هذا السياق يجدر تقييم مجهود المثقفين المسلمين المعاصرين الذي يهدف إلى جعل الإسلام ليس ديناً أو ثقافة فحسب، ولكن أيديولوجية سياسية حقيقية ينبغي تقييم قدرتها التجديدية والتحديثية.

ويسهم هذا المجهود في بنيان الحيز السياسي في العالم الإسلامي على جميع المستويات التي سبق تكشُّف أهميتها في تاريخ التحديث الغربي. أولاً على مستوى الانتاج الفكري والأيديولوجي، في مواجهة عجز الأيديولوجية المستوردة وفشل المثقفين التقليديين و«بناة الدولة» الباحثين عن أيديولوجيات تبرر استبداديتهم. وتستفيد الطوبيا الدينية حينذاك من قدرتها على تنحية رؤى تعتبر دخيلة ثم تجددها من داخل المجتمع ذاته. ويمكن ملاحظة النتيجة أيضاً في تنظيم الجدل السياسي، ألا وهي: ظهور طوبيا ذات منشأ ديني تقوم أولاً بالقضاء على احتكار الخطاب من جانب المسرح السياسي الرسمي، في حين أن الانسياق الاستبدادي يدعم توحيد اللهجة السياسية حول صياغات تلفيقية syncrétique، تجمع في نموذج واحد مختلف المشروعات السياسية أو نماذج الحكم التي لا يساعد منشأها الأجنبي على رؤية تنوعاته[٣١]؛ بل ما هو أكثر، إذ تنزع هذه الطوبيا بدورها، وبطابعها البسيط وغير المشذب، نحو إحداث تنوعات كبيرة للغاية من الخطابات والممارسات، والتي تصبح الاختلافات فيما بينها سبباً للجدل. وتصبح قضايا تحديد وتعريف المواقف تجاه رجال الدين، وبالنسبة لمختلف إستراتيجيات الوصول إلى السلطة، وبصفة خاصة بالنسبة للتحديث الاقتصادي أو التكنولوجي، سبباً في تكوّن العديد من المجازفات التي تغذي المجادلات وتتحول إلى مصدر مميز للتعبئة السياسية.

---

(٣١) يتضح هذا التلفيق في الناصرية خاصة. راجع:
Dekmejian (R.H.), Egypt..., op. cit., pp. 37-39, 97, 132 et suiv.

ويبقى في النهاية العنصر الحاسم في هذا الجهاز الأيديولوجي ألا وهو: القدرة التحديثية لهذه الطوبيا. إذ أننا نصل تلقائياً إلى الحيرة، بين فرضيتين تبدوان متناقضتين. من ناحية إن الطبيعة التجديدية التي هي طابع كل طوبيا، تثمر أولياً ما هو أفضل من التقليد، إذ تنتج تحديثاً، وتكوّن أيديولوجيات مرتبطة بها وقادرة على التجنيد: لقد كانت طوبيا السوق بحق هي العامل المحرك لابتكار التحديث الغربي. ولكن، من ناحية أخرى، تجد الطوبيا الدينية نفسها مزودة في العالم الإسلامي بوضع ينزع عنها بوضوح العلامة التي ميزت جميع الأيديولوجيات الغربية الكبيرة: فقد تكون الجزء الأكبر منها كرد فعل لاستيراد التحديث الغربي وبناءً عليه فإنها تجد نفسها رغماً عنها في بعض الأحيان تندفع في نقد التحديث «بصفة عامة» بلا تمييز. كما أن غايتها ليست ابتكار نظام سياسي، لكنها المراهنة على إحياء نظام سابق: وباختصار، فإن الطوبيا في العالم الإسلامي ليست الدولة التي يجب خلقها، بقدر ما هي الدولة يجب إحيائها على أساس خيال جماعي يتضمن العديد من العناصر الثابتة.

وبالتالي تتوقف الموازنة بين هذه الفرضيات المختلفة على إجراء فحص دقيق للأيديولوجيات السياسية التي تتكون في إطار المنازعة الإسلامية، وبناءً عليه، على فحص المحاولات المبذولة لجعل الإسلام صيغة سياسية وتعبوية ومنتجة لنموذج للحكم. إن العنصر الأساسي الذي يستخلص من مثل هذا التحليل هو توجُّه هذه الأيديولوجيات ليس ضد المؤسسة الدينية بقدر ما هو خارج عنها. وهكذا يميز علي شريعتي بين الدين ورجال الدين، لكي يبين أن هؤلاء «يصارعون ضد التقدم»، وأن عداءهم هذا قد ظهر في كل مكان تولوا فيه حكم المجتمع، «سواء في أوروبا أو في بلاد الإسلام»(٣٢). ويضم الطقوس في هذا الإتهام(٣٣) الذي ينتهي أيضاً بإدانة الطبيعة المحافظة لكل دين حين يتم التعامل معه بلغة الوسائل لا الغايات، ووفقاً للمصالح والرؤى التي يخدمها والتي يحدثها، وليس وفقاً للأهداف التي تصنع هويته والمجادلات الفكرية التي يثيرها: وهكذا يتم الثناء على «الحرية التي سادت خلال القرون الثلاثة الأولى للإسلام والتي أدت إلى ارتقاء الحضارة

---

(٣٢) Shari'ati (A.), op. cit., p. 84.

(٣٣) Ibid., p. 86 et suiv.

الإسلامية خلال نهاية القرن الثالث، والقرنين الرابع والخامس»، وعلى اختلاف الأفكار الذي كان يميز هذه القرون[٣٤]، وعلى الإحيائي الباكستاني **محمد إقبال** الذي تعود فضائله بالذات إلى كونه مثقفاً مما ميزه عن «المُلا» أو عن «الصوفي الذي ينحصر دينه داخل مكان تعبده[٣٥]».

ونجد نفس التوجه داخل **الحركات الإسلامية المصرية**، التي تبني هويتها بتمييز نفسها، كلٍ بطريقتها الخاصة، عن المؤسسات الدينية الرسمية وخاصة الأزهر: وذلك سواء كانت مثل **شكري مصطفى** الذي يدين عدم أهلية الأزهريين وينادي مثل الشريعتي، «بإعادة فتح باب الاجتهاد»، كوسيلة لاستئناف المجادلات بين الأفكار وللمعاونة على التجديد؛ أو كانت مثل العلماء المنشقين، **كالشيخ كشك** الذي يجرد الخطاب الديني الرسمي من أهليته، لأنه أصبح غير كفؤ وفي حاجة ملحة للرجوع الفردي إلى النص[٣٦].

ويخدم هذا الجانب الأول للإنتاج الأيديولوجي الممارسة النزاعية بطريقة واضحة، ويجددها في نفس الوقت. إن هذه الأيديولوجية تزود المنازعات بمصدر ذي قيمة لتأكيد شرعيتها والذي توجيهه والسيطرة عليه وفقاً لمشيئتها، بل تساعدها أيضاً على فرض ذاتها كنقد حر في مواجهة الأجهزة المختلفة. ويمكن التجديد في هذه المستوى ويقترب بشكل مثير من الإستراتيجية النزعية التي كان الإصلاح المسيحي يمثلها فيما مضى، عندما كان يدعو إلى نقد المعرفة الرسمية، والمعرفة المصادرة دفاعاً عن حرية التأمل الفردي في الوحي، ويوسع تدريجياً من نطاق هذا الإتهام ليشتمل جميع المؤسسات الإنسانية ـ وخاصة الدولة ـ والتي شيدت خارج شرع الله. وعلى هذا فإن «الإسلام السياسي» قد أُنتج أصلاً لكي يخدم إستراتيجية منازعة، وللتقليل من شأن السلطة؛ ولا يمكن في الوقت الراهن تقييم توجهه وقدرته على التجديد إلا على هذا المستوى. إن تحول هذه الأيديولوجية إلى نظرية للحكم يعود، كما حدث في حالة الإصلاح المسيحي، إلى عمليات معقدة وإلى وساطات إستراتيجية مستقلة إلى حد كبير عن ظواهر المنازعة التي أحدثتها.

إن الأيديولوجية الإسلامية الخارجة عن المؤسسة الدينية هي أيضاً

---

(٣٤) Ibid., p. 89.

(٣٥) Ibid., p. 92.

(٣٦) Kepel (G.), op. cit., p. 80; art. cit., p. 442.

أيديولوجية جهاد وثورة. ومن منظور يذكرنا ببعض مقولات سوسيولوجية ماكس ڤيبر، يسعى المثقفون الإسلاميون إلى الاستفادة إلى أقصى حد ممكن من توجه ثقافتهم الواحدي: إن عدم التمييز بين الدنيوي والروحي يدفع العمل الإنساني نحو حالته المـُثلى، فهو يبدِّل ـ وفقاً لعبارات شريعتي ـ اتجاه غير «المؤمنين بالاستغراق في التأمل»، إلى «متصوفين نشيطين»، «ومتزهدين مهرة، متحضرين، ومتيقظين»، «وسياسيين پوريتانيين»، «ونساك اجتماعيين»، «ومؤمنين غيورين»، «ومتدينين اجتماعيين»، «ودنيويين روحانيين[٣٧]». وهنا أيضاً لا يغيب عن الفطنة وجود تشابه مضمر مع الإصلاح المسيحي، وهو تشابه، لا يقصد، بالتأكيد، رسم حدود نظام اجتماعي جديد بقدر ما يقصد تحديد ظروف التعبئة السياسية. وعلى هذا فإن الإسلام المتجه نحو الفعل، والحذر تجاه تكون مؤسسة دينية رسمية، يُستخدم كأيديولوجية ثورية تسمح للمثقفين بتكوين لغة أكثر قرباً من لغة الشعب، ووفقاً لموسوعة يعرفها: إن التجنيد باسم علي بن أبي طالب أو أبي ذر الغفاري يصبح أكثر نجاحاً من إجراء نفس المحاولة باسم الجدلية أو عن طريق المجادلات حول طبيعة الرأسمالية. وتنطوي مُسَلَّمة المثقفين الإسلاميين على جعل هذه التعبئة ليست وسيلة لتنشيط التزام وسلوك كل مؤمن فحسب، بل وأيضاً فرصة لإعادة صياغة مشروعات اجتماعية وسياسية. إن «الإسلامية» المؤسسة باعتبارها أيديولوجية ثورية، تقوم بمقاومة النظام الخارجي كما تقاوم النظام التقليدي: ومن الأمور ذات المغزى أن شريعتي يدين النماذج المستوردة مثلما يدين مدارس علوم الدين، ويرى «المدرسة النظامية» وهي الجامعة الدينية الكبيرة التي أنشأها العباسيون بأنها عقبة كبرى أمام بنيان الحضارة[٣٨]؛ ومن اللافت للنظر أيضاً أن سيد قطب ينشد تفويض المجاهدين في سبيل العقيدة ليس بدور التحرير فحسب، بل وأيضاً بمهمة خلق قوانين جديدة[٣٩]. وهكذا يتوقف عمل التجديد السياسي على استثمار طبيعة الحضارة الإسلامية «الفعَّالة» بالإضافة إلى المزيد من الشرعية التي يمكن اكتسابها من «الجهاد في سبيل الله».

(٣٧) Shari'ati (A.), op. cit., p. 61.

(٣٨) Ibid., p. 88.

(٣٩) Cf. supra.

وعلى الأرجح تفسير الإمكانية الكامنة الأهمية الجديدة الممنوحة لمفاهيم «الجهاد» و«المجاهد»، و«الشهيد[٤٠]»؛ كما توضح أيضاً الوظيفة البالغة الأهمية التي تقوم المنازعات العسكرية بها، في هذا النموذج من المنازعة، وخاصة الحرب العربية ـ الإسرائيلية، بل والنزاع اللبناني أو النزاع العراقي ـ الإيراني: وسواء كانت انتصارات أو هزائم، مشروعات عسكرية أو أعمال فردية، فإنها لا تصبح فقط نماذج لتنشيط التعبئة والإلتزام تجاه أيديولوجية تظهر بأنها طرف من أطراف الجهاد الديني، ولكنها تؤسس أيضاً منافسة قوية بين المنظمات المقاتلة المتزايدة في عددها باستمرار، والتي تزعم بأنها تحصل نتيجة لمآثرها العسكرية على الحق في تحديد المعالم الجديدة للأيديولوجية ولنموذج الدولة المستمد منها. وهكذا تحل رموز «الجهاد في سبيل العقيدة» محل الرموز الغربية للنزاع الاجتماعي مثل الإضراب عن العمل بتنوعاته المتباينة والمنتجة للشرعية ـ المضادة. ومع ذلك يظل هناك اختلاف أساسي بين الرمزين: إذ أنه بعيداً عن أسطورة الإضراب العام التي تتشابه في بعض آلياتها، مع التعبئة الإسلامية الراهنة، فإن خاصية النزاع الاجتماعي هي الرجوع إلى منطق المطالبة الأكثر فاعلية لاسيما أنه يتعلق بمطالب محددة ومُفرَّدة، وأنه يدعم بذلك اندماجه المقنَّن داخل النظام الاجتماعي القائم[٤١]. وعلى هذا، وكما سبق الإشارة إليه، تحصل أيديولوجية «الجهاد في سبيل العقيدة»، في هذا المستوى وبطريقة أكثر وضوحاً، على موردها الوحيد من كونها خارجة عن النظام السياسي الرسمي.

ويوضح هذا الجانب الأخير أن الأيديولوجية الإسلامية تتجه نحو تنمية خطاب «عبر طبقي» أساساً ـ بمعنى أنه ينفي شرعية أية تعبئة تعمل على أساس معايير اجتماعية ـ و«تضامني»، بمعنى أنه يهدف إلى بناء «الأمة»، وبالتالي المساواة بين المؤمنين[٤٢]. وإذا تجاوزنا الموضوع المتعلق بطبيعة الحكم الذي يبقى مهمشاً، فإن النتاج الأيديولوجي يتجه أساساً نحو المطالبة بنموذج من المجتمع يصحح الأضرار الثلاثة الرئيسية التي أصابت توحد

---

(٤٠) Dekmejian (R.H.), «The Anatomy...», art. cit., p. 37 et suiv.

(٤١) Cf. Tilly (C.), La France conteste, Paris, Fayard, 1986, p. 542.

(٤٢) Fischer (M.), op. cit., p. 9.

الأمة وهي: عدم المساواة بين المؤمنين، والفساد بواسطة السلطة وانقسام الجماعة. ويظهر كل مبدأ من هذه المبادئ فكرة العودة إلى الأصل، بل والطموح في اعتبار هذه العودة مصدراً للتقدم الاجتماعي.

وتتم مواجهة عدم المساواة بالمثال الجماعي المتعلق بالعدالة الاجتماعية وبإعادة التوزيع. وتقدم الرؤية الإسلامية بنياناً متناسقاً وتوزيعياً(*) لفكرة العدل، في مواجهة الرؤية الغربية التي تميز بين ثلاث وظائف للعدالة ـ حماية الحقوق، وإقرار الأسس الموضوعية، وإشباع الحاجات ـ والتي كونت تحديثها انطلاقاً من التفاعل بين الوظيفتين الأخيرتين(٤٣). وهكذا يصبح «المستضعف»، كما أظهرت الثورة الإيرانية، الفاعل المحوري للمنازعة الأمر الذي يؤكد الطبيعة الاجتماعية للتعبئة [تحرير المغلوب على أمره]، وطبيعتها الدينية [العودة إلى المساواة التامة بين المؤمنين]. ويستند هذا التصور إلى مراجع عديدة متخذة من الفكر الإسلامي التقليدي، وإلى نقد فكرة الملكية الخاصة التي يحملها هذا الفكر. لقد خلق الله العالم والوفرة من أجل حاجة البشر: وحينذاك لا يكون التملك الخاص شرعياً إلا إذا أنتج منفعة جماعية، وعلى هذا يمكن إدانته إذا ما خالف هذه الوظيفة(٤٤). فالأرض ملك الجميع ولا يجوز اعتبار الملكية العقارية مبدأ مطلقاً. وحينذاك يصبح من السهل استخدام هذه المبادئ لمواجهة فشل الحكومات القائمة في إدارة الأثار الاجتماعية للدخول البترولية، أي تفاقم الفوارق الطبقية، والتضخم، وظواهر الإستهلاك التفاخري...

بالإضافة إلى أن هذا الاختلال الأخير يرتبط بموضوع الفساد عن طريق السلطة، أو بصفة عامة عن طريق متاع هذه الدنيا. ونلتقي في هذا الجانب مع الفكرة الإسلامية التقليدية عن حتمية التدهور وضرورة مواجهته بالعودة إلى شرع الله. وفي الواقع يتسع نطاق التشهير بإفساد الحاكم أو بوزرائه ليشمل كل عمل يخالف شرع الله، كما يوصف من يقوم بهذا العمل بأنه

(*) عدل توزيعي .distributive أي تقرير شخص ما يستأهله من مكافأة أو يستحقه من قصاص ـ المترجم.

(٤٣) Cf. Miller (D.), Social Justice, Oxford, Oxford University Press, 1976.

(٤٤) Cummings (J.T.), et al., «Islam and Modern Economic Change», in Esposito (J.L.), ed., op. cit., p. 36 et suiv.

«مُفسِد في الأرض». ومن هنا تنبع الاتهامات القوية للغاية، والشائعة إلى حد كبير، والموجهة إلى السياسيين، والبيروقراطيين، والعسكريين، والتشهير بالبيروقراطية المفرطة، وبالممارسات الأبوية ـ الجديدة وعلاقات الزبونية، كما يظهر بمصاحبة هذه الاتهامات توجهاً أيديولوجياً نحو الدعوة إلى تفكيك الوزارات والإدارات أو السفارات في الدولة المُقبِلة. إنه في هذا المنظور أيضاً نلتقي مع نموذج العودة إلى الخيمة والذي يستخدمه القذافي تكراراً.

وأخيراً فإن إحياء الأمة يستلزم حماية وحدتها وصيانة سلامتها، الأمر الذي يفسر سهولة تبني الإسلام السياسي للشعارات الوطنية لكي يعيد تشكيلها وفقاً لتوجهاتها الخاصة. وتظهر سمات ثلاث تتحد معاً، وتندرج في قلب النتاج الأيديولوجي المستمد منها. أولاً الطبيعة الثورية لطموحات الوحدة الإسلامية: إن عادة توحيد الأمة الإسلامية، كما ظهرت لدى الأفغاني أو رشيد رضا، لا تنفصم عن الإصلاح الاجتماعي وعن اتهام الحكام الفاسدين أو المستبدين؛ وفي هذا المجال نجد أيضاً بعض مقولات الماركسية، كمفاهيم الدولية والثورة العالمية، والتي يقوم المثقفون الإسلاميون بربطها بوضوح مع المجال الإسلامي، مع إعطائها أولوية، لكن لصالح غاياتهم الخاصة(٤٥). كما أن الوحدة الإسلامية هي أولاً معادية للغرب: وحيث أنها ترتبط بالتحرر من الوصاية، فإنها تنضم إلى أفكار العالم الثالث الرئيسية الموجودة بوفرة، وتتجه نحو توسيع نطاق الخطاب التضامني إلى أبعد من الأمة الإسلامية وحدها، وذلك بدمج مجموع الشعوب المغلوبة على أمرها معها، والتي تصبح بذلك مواقع مفضلة للدعوة الإسلامية. وفي هذا السياق تتضح مراعاة العالم الاشتراكي وتجنب منازعته، كما يتكشف ذلك من انقسام العناصر الفاعلة في العالم الإسلامي حول المشكلة الأفغانية، الأمر الذي يؤكد التداخل بين التوجهات الأيديولوجية والاعتبارات التكتيكية(٤٦). ومع ذلك لا نستطيع التغاضي عن أن الوحدة الإسلامية تستند أولاً على حقيقة واقعة، وعلى مشروع وحدوي يتجاوز مغامرات الاندماج

---

(٤٥) Lewis (B.), Le Retour de l'islam, op. cit., p. 391 et suiv.

(٤٦) Cf. Santucci (R.), «La solidarité islamique à l'épreuve de l'Afghanistan», Revue française de science politique, juin 1982, pp. 494-504.

الفاشلة، لكي ينطوي على منظمة المؤتمر الإسلامي التي تكونت عام ١٩٦٩، وعلى مبادرات عديدة للتضامن في المجال الاقتصادي والثقافي، وبصفة خاصة إستراتيجية حضور نشط في جميع المنازعات التي تجد الأمة الإسلامية نفسها مشتركة فيها. ومن المؤكد أن جميع هذه التوجهات تنزع نحو تكوين أيديولوجية وحدوية تتصدى في نفس الوقت للمفهوم التقليدي لفكرة الأمة القومية المرتبطة بأراضي الدولة، وقواعد تسيير وتكون النظام المعاصر للعلاقات الدولية. وتلتحم هذه الأيديولوجية مع الطوبيا المؤسِّسة، كما تتحد مع الممارسة الراهنة للمنازعة التي تحصل منها على شرعيتها وعلى فرص للتوسع، ولكنها تثير مشكلة قابليتها للحياة كممارسة محتملة للحكم. وعلى هذا المستوى يبدو أن التشابه بين الوحدة الإسلامية والأيديولوجية «الدولية» التي أنشئت في الغرب، هو تشابه مبني على أساس قوي من الصحة في سياق المنازعة الإشتراكية والماركسية.

ويتسم الحساب الختامي لهذا الموضوع، كما للموضوعات التي سبقته، بالغموض واللبس: إن الإسلام السياسي الموصوف بدرجات متفاوتة بالثورية، والتعبوية، والمساواتية، والعالمية، وبمعاداة المؤسسة الدينية يبعث في توجهاته الأفكار الرئيسية التي امتزجت في الغرب مع بنيان التحديث. ومع ذلك فإن ظهور توافق جزئي أو تقارب حول بعض النقاط لا يكفي للتدليل على بزوغ «طريق حديث» في العالم الإسلامي. أولاً لأنه يمكننا التساؤل فيما إذا كان يمكن إدراج بعض الجوانب الأكثر خصوصية لهذه التوجهات الفكرية في ممارسة حديثة، حتى وإن كانت هذه الممارسة قد أعيد تصورها وأعيد بنيانها: وفي هذا الصدد ما هو الوضع بشأن نقد البيروقراطية أو معارضة تخصيص حيز مكاني territorialisation للعمل السياسي؟ وما سيكون مصير مفهوم العدالة الاجتماعية التوزيعي بصفة مطلقة؟ ثم إن هذا البنيان تسيطر عليه بخاصة وظيفة النزاعية: وما العمل بالنسبة للبدائل التي يجب تقديمها في مقابل النظام الذي يتم نقده ومعارضته، خاصة وأن هذه البدائل لا تحتل على الإطلاق مكاناً محورياً في النتاج الفكري وفي الممارسة السياسية الفعلية؟

وبناءً عليه لا يمكن تقييم الصلة بالتحديث على أساس الصياغات الأيديولوجية وحدها، ولا يمكن فهم هذه الصلة تماماً إلا على أساس

المجازفات والإستراتيجيات التي تؤسس كل منها في العالم الإسلامي فرص الوصول حقاً إلى بنيان نظام حديث.

هل يتم الاهتداء إلى التحديث من جديد؟

إن هذا الجدل الهائل الذي يهز العالم الإسلامي ليس بلا مثيل سابق. لقد عاشت الإمبراطورية الأموية والإمبراطورية العباسية إلى حد كبير نفس التاريخ عبر أكثر من خمسة قرون: وهو تاريخ بحث حثيث عن طريق مُستَجد في ظل احترام التقاليد المقررة، وانفتاح على الخارج بقصد الاحتماء منه بصورة أفضل والتمكن من استبعاده، وممارسات اقتباس منه صريحة إلى درجات متفاوتة تتمخض عن ريبة واتهامات. وهذه المجازفة متماثلة للغاية مع المجازفة الراهنة: كان العالم العربي الذي يبني ذاته يواجه، من خلال إنشاء وإدارة إمبراطورية شاسعة، تحديداً جديداً ومستحدثاً لم يسبق لتاريخه الخاص مواجهته ولم يكن بإمكانه أن يجد له حلاً سبقت تجربته. وكانت الاستعانة بالجيران - من فرس وبيزنطيين - بل وبالفلسفة اليونانية تمثل نسق الاستيراد هذا الذي نجده في العصر الحديث؛ وكانت ردود فعل التقليديين المترتبة على ذلك، وخاصة من جانب **الحنبلية** تعبر أيضاً عن نسق المقاومة هذا الذي أفسد حينذاك إستراتيجيات الحاكم أو الخليفة التحديثية. ومع ذلك تمكنت هذه المواجهة القديمة أن تفضي أساساً إلى **التوفيق**: أولاً توفيق الفلاسفة بين أفلاطون والقرآن، والذي أدى في الواقع إلى إعادة تشكيل أعمال الفيلسوف الإغريقي[٤٧]؛ ثم توفيق **الأشاعرة** الذي تواصل بعد ذلك خاصة من جانب الغزالي الذي يقر النظام الإمبراطوري باسم الضرورة، كما يقر المناهج المستمدة منه مع فرض صيغة للشرعية لا تنفصل عن مرجعية الشريعة المنفردة. وقد تمخض عن هذا البنيان عشرة قرون من التاريخ: وتم التغلب على الأزمة المرتبطة باستيراد النماذج بواسطة التفرقة التي أصبحت نهجية بين النظام السياسي الأمثل والنظام السياسي الممكن والضروري. وقد كان حلاً قوياً وفعالاً إذا ما اعتبرنا خلوده ودوامه، لكنه مرعب وهش اذا ما اكتشفنا أن المنازعة الإسلامية الراهنة تنشط من أجل المناداة برفضه، بل

---

(٤٧) Cf. Supra, chap. 1.

وحتى لمعارضته، لكي تدعو إلى هتم نظام الممكن باسم النظام الأمثل، وهي بذلك تبتكر طوبيا جديدة.

ويكمن أساس التناقض إذن في خطر حدوث انفجار جديد: بما أن الحركة الإسلامية الراهنة تترسخ داخل صيغة للمنازعة، فإنها تتعرض للمخاطرة بعدم الوصول إلى تحويل مبادئها إلى نموذج لممارسة السلطة؛ وحيث أنها تغترف من منابع الشرعية والسياسة المثالية، فإنها تخاطر بقصر دورها على إنتاج المثقفين للمنازعة. وهذه على الأرجح هي المفارقة الأساسية التي تجسد علاقاتها بالتحديث. إنها على عكس الأصولية التقليدية لا ترفض التحديث ولا تدينه باعتباره أجنبياً أو كافراً[٤٨]، بل إنها تسعى نحو تمييزه عن الغرب لكي تعيد بناءه في صميم الثقافة الإسلامية؛ كما أنها تمارس بل وتنتسب إليه، وتقوم بالتجنيد داخل الفئات الأوثق علاقة بالتحديث. ومن هذه الناحية تذكرنا الحركة الإسلامية بالفلاسفة القدماء أكثر من الحنابلة. ولكن في نفس الوقت تتضاعف مآزقها الإستراتيجية: فإنها باسم التحديث تتباين عن المؤسسة الدينية التي تحاربها وتشهر بها باعتبارها قوة محافظة، وبذلك تزداد تعرضاً للوقوع في هوية منازعة محضة. ويتم ذلك أولاً سلبياً حيث أنها بذلك تحرم نفسها من مصدر محتمل للنفوذ وللمساندة من أجل التجنيد. ثم إيجابياً حيث أنها تلتزم بإبراز خطاب معادٍ للمؤسسات وبزيادة تطرف صياغاتها الخاصة بإقرار الشرعية وذلك لتبرير هذه الإدانه لرجال الدين.

وتظهر خلف هذه التوترات فروق هامة يتأفف الجمهور الغربي عن التمييز بينها: ليس للإسلام التقليدي للإسلام السياسي نفس المعنى بل إنهما متعارضان في التوجه؛ وكذلك الراديكالية الإسلامية التي تنطوي، على عكس الأصولية الدينية بحصر المعنى على بحث أيديولوجي أكثر منه في علوم الدين، وعلى تنظيم سياسي أكثر منه ديني. ويظهر بالتالي العديد من المنافسات داخل المرجع الإسلامي ذاته: على المستوى العام، بين رجال الدين والمثقفين، حيث يسعى الأولون إلى حماية مراكزهم، بينما يسعى الآخرون نحو الحصول على مركز لهم؛ وعلى المستوى الأكثر خصوصية

---

(٤٨) حول هذا التمييز راجع: Roy (O.), L'Afghanistan..., op. cit., introduction

نجد منافسة بين أصحاب الإستراتيجيات المختلفة، أي بين بعض النخب الدينية التي تزعم بأن حماية مكانتها تقتضي التمسك بالتقليد الموروث، وبين البعض الآخر الذي يدعو إلى الانفتاح تجاه التحديث، في الوقت الذي يتنافس فيه مع العلمانيين. وتزداد الإحاطة بحدث الثورة الإيرانية صعوبة لا سيما أنه يعود إلى النزاع بين هذه التيارات المختلفة، ولا يمكن بالتالي تحليله إلا من خلال تعدده، بل وتباين عناصره ولا يجوز اعتباره إنجازاً تجريبياً دقيقاً لأهداف الحركات الإسلامية.

وتُبرز هذه المنافسات التحديات والمزاحمات التي تصنع التاريخ السياسي في العالم الإسلامي؛ كما أنها تفسر أيضاً لماذا لم يتم استقبال الثورة الإيرانية، بالوضوح الذي توقعه البعض، كنموذج مُلهِم للحركات الإسلامية التي تنمو في العالم العربي. يتبقى مع ذلك أن العلاقة بالتحديث لم تشهد أي تغيير حقيقي. أولا لأن رجال الدين لا يمثلون، خارج إيران، قوة مؤثرة ومنظمة لدرجة كافية لكي تصنع حقيقة حركة وخطاب يستطيعان الانفصال عن التقليد الموروث والتنافس في نفس الوقت مع الحركات الإسلامية التي يسيطر عليها المثقفون. ثم لأنه في إيران ذاتها لم تتمكن المبادأة التي اتخذها جزء من رجال الدين وخاصة اتجاه الصادقية من تجديد معطيات المشكلة جوهرياً. وأمام تجربة التعبئة، ثم اختبار السلطة كشف هذا الاتجاه عن تباين عناصره الذي لم تتمكن المبايعة العامة لشخصية الخميني من إخفائه إلا بصعوبة متزايدة: ويزداد التفرق وضوحاً بين أولئك الذين، في داخل هذا الاتجاه، يخشون من حدوث انقلاب في النظام الاجتماعي ومن الإنصراف عن التقليد الديني [علوم النقلية]، وبين أولئك الذين يفضلون هدف الثورة الاجتماعي، ويشعرون في الواقع بقربهم الشديد من الحركات الإسلامية ويعتبرون أن مجرد الاستيلاء على السلطة لم يحقق أهدافهم. وعلى هذا فمن المهم ملاحظة أن التصنيف يتم تبعاً للنموذج الإسلامي وليس وفقاً لنموذج خاص بالنخب الدينية. ومن اللافت للنظر أيضاً أن التحديث لا ينجو، داخل الحركات ذات الاتجاه الإسلامي، من حالة التبعية: ذلك سواء بقبوله في الحدود التي يسمح التقليد بها، وعلى الأساس الوحيد الخاص بالضرورة؛ أو بعدم إدماجه إلا تبعاً للطوبيا المصنوعة من جانب المثقفين الإسلاميين. وفي الحالتين يفقد التحديث طابعه الوضعي والعالمي الذي

أضفته عليه الحركات الإصلاحية الأولى، وتلك التي تستند إلى منازعة ذات اتجاه علماني: وبناء عليه لا يمكن الوصول إلى التحديث إلا بعد تزيينه بشرعية من خارجه. وإذا مُنح التحديث هذه الشرعية على أساس تقليدي، فإنه في أحسن الأحوال لا يصبح إلا نهجاً للمحافظة على النظام، ذلك النهج الذي سبق ارتباطه مع الممارسات الأبوية ـ الجديدة، والذي لا يتميز عنها إلا بإعطائه حماية إضافية للمؤسسات الدينية، وبقدر أكبر من التشدد في التشريع وفي تطبيق الشريعة. وعلى العكس إذا ما حصل على الشرعية من مصدر إسلامي، فإنه يجد نفسه محدداً ومحصوراً إلى حد بعيد في وظيفة المنازعة.

ومع وصولنا عند هذه النقطة في التحليل، تبدو القضايا المطروحة وكأنها تؤدي إلى العديد من العقبات القائمة أمام إعادة اكتشاف التحديث: هل يمكن للرأي الإسلامي الخاص بالتحديث، المندمج في وظيفة المنازعة، أن ينفتح على نموذج إيجابي لبنيان نظام سياسي حديث خاص به؟ إن هذا البنيان، المستند إلى رؤية مثالية للنشاط السياسي لم يسبق استخدامها إطلاقاً في العالم الإسلامي، أليس معرضاً لخطر نزع شرعيته بمجرد ممارسة السلطة؟ من المؤكد أنه يمكن استبعاد جميع هذه المقدمات باعتبارها دعاوى أقيمت مسبقاً. ومع ذلك تبقى صعوبة كبرى: فإنه حتى وإن كانت المنازعة الإسلامية قد اكتسبت قوتها من اتساع وتنوع الطموحات والإحباطات، إلا أنها لم تتمكن، وهي في موقف مؤاتٍ، من غربلة جميع المنازعات وإدخالها في الطوبيا التي أسهمت في إنشائها. ومن هذا الجانب يعود عنصر التقييد الأساسي إلى مجموع المطالبات ذات الطبيعة الجماعية، بمظاهرها المجزّأة، سواء كانت قبلية أو عرقية[٤٩]. لقد سعى الإسلام منذ فجره، حين تكونه كثقافة وحدوية، نحو قبول التحدي الذي واجهته الدولة الجديدة من جانب دينامية التجزيء الجماعي. وفي هذا المجال لم تصل الإحيائية إلى نتائج ملموسة: لم تخفف من المطالبات الذاتية أو تغيرها، بل قامت أحياناً

---

(٤٩) حول هذه الموضوعات راجع خاصة:

Sanctucci (R.), «Les forms de l'État et les problems ethnic-religieux», rapport pour le colloque Développement politique compare, Istanbul, octobre 1985. Cf. aussi Chabry (L.), Chabry (A.), politique et monirités au Proche-Orient, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.

بتنشيطها، كما تبين الحركات الكردية والتركمانية في إيران، والبلوتشية في باكستان. وما هو أكثر من ذلك فإن ازدهار الحركات الإسلامية ينزع، عن طريق تفاعل غريب، وبصفة تعويضية إلى دفع الحركات التحريرية التوحيدية(*) أو حركات الأقليات نحو أيديولوجيات علمانية: إن حركات الأزيريين في إيران، والعلويين في تركيا والأكراد حيثما يكونون، بل وعلى مستوى آخر الفلسطينيين ظلت تستهويها حتى الآن مفاتن الماركسية أو على الأقل الاشتراكية(٥٠). وتزداد هذه المشكلة أهمية لا سيما وأن خاصية المطالبة الجماعية هي المحافظة على هوية وحتى على انتماء بديل، الأمر الذي يمكن أن يتحدى طموح الحركات الإسلامية بمقابلة المواطنية الزائفة لدى الدول المعاصرة والكافرة، بالمبايعة المباشرة الغير منازع فيها والتي تحدد علاقة كل مؤمن بالأمة الإسلامية.

إن هذه المطالبة الجماعية التي تبدو وكأنها تتجزأ بشدة بالنسبة للآخرين، قد تنتج هي الأخرى طوبيتها الخاصة وشرعيتها ـ المضادة الخاصة بها. كما أنها حين تفعل ذلك فإنها تسهم في إضعاف النظم السياسية القائمة، وفي زيادة عرقلة استيراد النموذج الغربي للتحديث. ويتم وقتذاك طرح مشكلة توافق الطوبيا الإسلامية مع الطوبيا الجماعية مباشرة، واللتان تتجهان إلى ألا يكون بينهما توجهاً مشتركاً سوى التوجه نحو تبادل التنافي...

وهكذا تؤدي جدلية السلطة والمنازعة إلى وضع التحديث ذاته في قالب مثير وإلى وضع القيود على ظروف الإعمال به. هذا هو الخيار المحيِّر: إن التحديث الذي هو هدف سياسة السلطة، يتعرض لخطر تصوره بأنه لا يتوافق مع الحقائق الاجتماعية والثقافية؛ كما تقتضي النهضة به اندماجه مع المسرح السياسي الرسمي الأمر الذي يعرضه لشبهة التشارك مع أنماط حكومية مستبدة، ويجعله معرضاً لفقدان الشرعية الذي يحل بالحكام وبالمحيطين بهم. أما التحديث الذي أعيد بنيانه وإدخاله في المنازعة فإنه لا يستطيع

(*) الحركات التحريرية التوحيدية irrédentistes. حركات سياسية غرضها توحيد المناطق التي يسكنها أبناء جنس ولغة واحدة والتي تخضع لدول أخرى ـ المترجم.

(٥٠) Cf. Badie (B.), Sanctucci (R.), «Essai d'analyse...», art. cit., p. 16.

التجدد إلا بالإندماج في خطاب موجه تحديداً ضد السلطة: إنه يستمد شرعيته الوحيدة من استناده إلى نظام سياسي مثالي يتغذى أساساً من «الجهاد في سبيل العقيدة»؛ ولايتم تلقيه أو قبوله من جانب مختلف العناصر الاجتماعية الفاعلة إلا في النطاق الذي يصبح فيه عنصراً في إستراتيجية تنازعية.

وهكذا فإن التحديث المشتت بين خدمة السلطة وخدمة المنازعة يجد نفسه مقيداً ومحصوراً في وظيفة أداتية أساساً، يقوم بإنجازها لخدمة الصراع من أجل السلطة. وبما أنه وسيلة للعمل السياسي ولم يعد غايته، فإنه يتجه تدريجياً نحو الانسلاخ عن كل شرعية خاصة به. ويزداد هذا الاتجاه كلما ابتعدنا عن جوانب التحديث الأكثر تقنية، واقتربنا من أبعاده الأكثر اجتماعية: فإذا كان التحديث التكنولوجي والصناعي يبدو في مأمن نسبي من الجدل، ومقبول، بل ومطلوب من الجميع تقريباً، إلا أن هذا المنطق يتخذ اتجاهاً معاكساً عند التصدي للنظام الاجتماعي ـ الاقتصادي والتعبئة الاجتماعية في جوانبها المختلفة؛ إذ تُنزع الشرعية عنه بوضوح حين يتناول الجدل طبيعة الدولة ذاتها ونموذج الحكم.

خاتمة

يثير التحديث السياسي الحيرة والارتباك بسبب تعدد مستويات تحليله التي يجدر إجراؤها. وبما أنه إحدى أكبر مجازفات هذا القرن، فإنه يبدو عالمياً وشاملاً، ويغذيه منطق نظام عالمي خاضع إلى نفس الضرورات، وإلى نفس القواعد المستمدة بخاصة من بنيان مجتمع صناعي. وبالرغم من أن هذا البنيان قد يكون غير متماثل، إلا أنه يستلزم تعميم عدد كبير من تقنيات الحكم. ولكن حين ندرس التحديث كممارسة سياسية، نجده أكثر التباساً مما كان: وقد أصبح بفضل وسائل متنوعة كالهيمنة أو التيارات الثقافية، أو عمل المشاركين في السلطة ـ بطريقة صنعه الغربية ـ مرجعاً مشتركاً لعمليات البنيان السياسي عبر العالم. وبالرغم من أن **الطريق الحديث** **via moderna** الغربي يلهم في خارج الغرب غالبية الخطابات التي تنتسب في الواقع إلى الدولة، وإلى الديموقراطية أو الأمة، وبالرغم من توجيهه لتكون هياكل سياسية تحمل طابع النموذج البيروقراطي بوضوح، وتتسم بالتفاعل المطرد بين السلطة والمجتمع، أو بالتعبئة الحزبية، فإنه يتم تعديل هذا الطريق، وتغيير اتجاهه وزيادة إثرائه بفضل ابتكارات المجتمعات المنتمية لثقافات أخرى.

إن الطابع العالمي للتحديث السياسي حقيقة لا جدال فيها، وظاهرة يمكن ملاحظتها في الواقع، ولكن ليست له قيمة معيارية حتى في حالة تعديلية وتكييفه. إن تحقيق هذا التحديث الذي لا ينفصم عن أنواع الهيمنة ـ ثقافية أو اقتصادية أو سياسية ـ هو أيضا مصدر للمعوقات وللتوترات وللإخفاقات. وبما أنه في جوهره ذاته متضاد مع سمات العالم الإسلامي الثقافية، بل مع بعض مظاهرة مجتمعاته، فإنه يحدث أثراً سلبياً بفرض

التزامن الإجباري بين عالمين يتميز كل منهما بتاريخه الخاص، وبتأثره بمشاكل خاصة في عصور معنية. ويعبر التحديث السياسي الغربي من خلال إيقاع ابتكاره، عن تعاقب تحديات اضطر ابتكار الحيز السياسي في أوروبا الغربية إلى مواجهتها. وتتمثل هذه التحديات والمواجهات في: أزمة الإقطاع، وتذويب الروابط الجماعية، وقيام مؤسسات للمجالات الاجتماعية المستقلة، والتوازن بين السلطات الدينية والسياسية، وتكوين طبقات اجتماعية... إن نقل هذا التحديث إلى مكان آخر يُخضع شروط فاعليته للفكرة الوهمية بأن نفس هذه المشاكل قائمة في كل مكان بنفس الترتيب، بالإضافة إلى استبعاد أية مشاكل أخرى.

ويتمخض هذا الاستيراد الاجباري عن آثار عديد تؤثر، مع غيرها من العوامل، على الأحداث السياسية الساخنة الجارية في العالم الإسلامي. أولاً الإحباطات والنتائج المخيِّبة المترتبة على التوفيق والتكييف غير البارعين مثل: الإفراط في نمو البيروقراطية، الطابع «الأبوي» لنظام الدولة (من المفهوم، كما سبق ورأينا، أن لهذه الدولة معنى مختلف في الغرب). ومن مظاهر هذا النظام الأساسية حدوث فورات استبدادية واتخاذ سياسات اقتصادية ذات طبيعة متناقضة؛ وليس هذا بكل شيء، فالقائمة ليست مستفيضة. بالإضافة إلى ذلك فإنه تظهر على الجانب الآخر منازعات مقلقة في شكلها وفي وضعها، لا سيما أنها تنتزع لنفسها الشرعية المطلقة؛ وهكذا تنتصب المنازعة كمسرح سياسي حقيقي، وتطالب بالتوحد الوثيق مع المجموع الاجتماعي، في مواجهة مسرح سياسي رسمي لا يمنحه طابعه المصطنع أي حق ولا يبشره بأية صيرورة أو دوام. وهكذا تنطوي مفارقة التحديث على نتيجة محيِّرة، تضع المنازعة في مستوى أعلى من السلطة في سلسلة مراتب الشرعية، مما يضعف السلطة، ويؤدي إلى عدم فاعليتها، بل إلى استهلاك مواردها الضعيفة في الحماية الهشَّة والجزِعة لمؤسساتها ولفاعليها، مع المخاطرة بعرقلة ضرورة التنمية الملحة أو بمحاولات تدعيم الحرية.

والأثر الأخير، ولعله الأكثر خطورة في الأمد الطويل، هو الصعوبة البالغة في قيام خيال العناصر الاجتماعية الفاعلة بتشكيل طوبيا جديدة

تستطيع دفع الإمكانيات إلى ما هو أبعد من التكييف والتوفيق، للوصول إلى تحقيق نماذج تنمية مبتكرة. أما الطوبيا الجديدة المستمدة بخاصة من الراديكالية الإسلامية، والمتسمة بوضوح بقوة شحنتها التنازعية، فإنها تجد صعوبة كبيرة في تكوين نموذج للدولة وفي تجاوز مرحلة «الثورة الدائمة». ولأن هذه المنازعة تجد نفسها معوّقة بسبب مسألة الشرعية، فإنها لا تنجح دائماً وبصفة كاملة في الانفصال عن الرؤية الإحيائية الخاصة بالعودة إلى العصر الذهبي، وبذلك تعطي بلا قصد مصداقية للفكرة المسبقة والمغالى فيها والقائلة بأن الخيار الذي يواجه المجتمعات في العالم الإسلامي يتحدد في المفاضلة بين تقليد التحديث، وبين المخاطرة بالاضطرار إلى البقاء خارجه.

ويضاف إلى هذا الخيار بديل آخر، لكنه مروع أيضاً بسبب تبسيطيته المفرطة، وهو يدفع عالم الإجتماع إلى الخيار بين الاحتفاء بالنزعة التنموية developpementalisme، أو بالنزعة الثقافية culturalisme. لقد ارتكب المذهب التنموي خطأ حين اعتبر التقليد طبيعياً وسليماً، ثم عند إفراطه في استخدام حجة التأخر أو عدم التأهب لتبرير فشله أو أضراره. وتستند النزعه الثقافية إلى تبسيطية مماثلة، وذلك بمقابلة فشل الممارسات بدوام وصدق الهويات، متعللة بالوهم بأنه يكفي إحياء «الأصالة» لكي يتم التصدي لجميع التحديات.

من المؤكد أن العناصر الفاعلة ذاتها قد خضعت أكثر من مرة لهذه الرؤى المتكاسلة، فقد اغترف الحكام من حجة التنمية أثناء بحثهم عن الشرعية، كما سعى المنازعون لدى النزعة الثقافية للحصول على مغزى لتاريخهم. ومع ذلك فإنه بالإضافة إلى فشل هذه الأوهام، نجد الممارسات الحقيقية تتجه فعلاً نحو الانفصال عنها: إذ تبتعد النماذج المقامة شيئاً فشيئاً عن التقليد الواهن نتيجة لكثرة التجارب المتراكمة؛ أما خطاب المنازعة، فإنه لم يعد مجرد إحياء، وذلك وفقاً لما تظهره الراديكالية الإسلامية في اتجاهاتها الراهنة. إذا كانت آفاق هذه الرؤى لا تزال في حالة الاحتمالات الكامنة، وكان تطبيقها يؤدي إلى العراقيل التي سبق لنا ذكرها فهما أمران لا يجعلاننا بأي حال ننغلق داخل هذه الخيارات الزائفة: أليست العراقيل الواضحة حالياً هي ذاتها ثمرة لتاريخ؟ لعله سيتم تجاوز هذه العراقيل على

الأمد المتوسط، مما يمنح العمل قدرته الخلاقة والتجديدية: وهذا هو الاتجاه الذي ينبغي أن يتخذه التحليل، بل وبلا جدال الممارسة أيضاً، وذلك بعيداً عن قصر نظر المفاهيم والنظريات المكرسة.

الدولتان

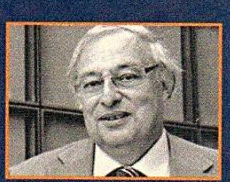
السلطة والمجتمع في الغرب وبلاد الإسلام

عقب اندلاع الانتفاضات العربية وصعود الإسلاميين إلى السلطة في عدد من البلدان العربية، تصاعد الجدل حول طبيعة الدولة في الإسلام بالمقارنة مع نظيرتها في الغرب الحديث. وواجهت الفرضيات التقليدية التي تنظر إلى التغيير السياسي في بلاد الإسلام وفي كل مكان خارج الغرب، باعتباره تقليدًا لنموذج مقتبس عن المجتمعات الصناعية الغربية، أزمة كبيرة؛ إذ وضع الصعود إلى سدّة الحكم الإسلاميين أمام تحديات جسيمة تتعلق بتصوراتهم النظرية السابقة عن طبيعة الحكم والسياسة في الدولة الحديثة.

وقد كان هذا الكتاب من أوائل الكتب التي حاولت الخروج من أسر تلك النظرة الاستشراقية التقليدية للدولة في الإسلام، محاولاً الإبانة عن أوجه الاختلاف الأساسية بينها وبين الدولة الحديثة في الغرب من خلال أدوات علم الاجتماع التاريخي.

إن كتاب "الدولتان" يهدف إلى سدّ ثغرة ضخمة في معرفتنا بتاريخ الأفكار السياسية في التاريخ الإسلامي والغرب الحديث مما يسهم في إثراء النقاش السائد حاليًا حول مسائل الدولة والسياسة والحكم في عالمنا العربي والإسلامي المعاصر.

برتران بادي

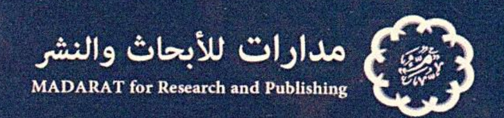


باحث فرنسي في العلوم السياسية متخصص في العلاقات الدولية، وهو أستاذ في معهد الدراسات السياسية بباريس، وأستاذ باحث في مركز الدراسات والأبحاث الدولية.

صدر له أيضًا عن مدارات للأبحاث والنشر: الدولة المستوردة؛ تغريب النظام السياسي.

الثمن: ١١ دولاراً
أو ما يعادلها


ISBN 978-977-6459-19-9


مدارات للأبحاث والنشر
MADARAT for Research and Publishing